EL JOVEN HEGEL

GEORG LUKACS

EL JOVEN HEGEL

y los problemas de la sociedad capitalista

Traducción española de
MANUEL SACRISTAN

SEGUNDA EDICION

EDICIONES GRIJALBO, S. A.
BARCELONA-MÉXICO, D. F.
1970

Título original

DER JUNGE HEGEL UND DIE PROBLEME DER KAPITALISTISCHEN GESELLSCHAFT

Traducido por

MANUEL SACRISTAN

del texto publicado por Editorial Aufbau, Berlín, 1954

Aragón, 386, Barcelona, 9 (España)

SEGUNDA EDICIÓN

PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

Depósito Legal B. 27.215-1970

IMPRESO POR GRAFICAS ROMAN, S. A. — VALENCIA, 387 — BARCELONA - 13

A

MIJAIL ALEXANDROVICH LIFSCHITZ

con veneración y amistad

INDICE GENERAL

PROLOGO A LA EDICION EN ESPAÑOL*

La composición de este libro terminó a fines de otoño de 1938; se publicó por vez primera en 1948, en Suiza; más tarde apareció una edición autorizada en la República Democrática Alemana; luego, una edición abreviada en el Japón y una completa en Yugoslavia.

La intención básica de esta obra es histórico-filosófica. Ante todo, desde el punto de vista metodológico: mi propósito era rellenar una gran laguna de la historia de la filosofía tal como ésta se ha cultivado hasta el presente. Muy frecuentemente se ha estudiado, en efecto, la relación de importantes sistemas filosóficos con la ciencia natural de la época. Yo quería mostrar el importante papel que ha desempeñado en el pensamiento de Hegel (y también, naturalmente, en el de otros grandes filósofos) la ocupación con los problemas de la economía, tanto con las cuestiones económicas de la época cuanto con las teorías económicas contemporáneas.

Este planteamiento tiene como consecuencia el que en mi interpretación la relación de Hegel con las corrientes principales de su época, así como la interpretación de su sistema y de su metodología, arroje un cuadro completamente diverso del presentado por la historia burguesa de la filosofía. La contraposición rígida y absurdamente violenta entre la filosofía hegeliana y la Ilustración resulta una leyenda, del mismo modo que la aproximación —que Dilthey convirtió en moda— de la dialéctica hegeliana con el irracionalismo. Por último, el estudio de las conexiones entre la economía y la dialéctica hegeliana ayuda a contemplar correctamente la relación de Marx a Hegel, tanto lo que une a ambos cuanto aquello en lo cual y por lo cual Marx supera las semiverdades y las inconsecuencias de Hegel.

La causa principal del retraso en la aparición de esta obra (diez años después de su redacción) fue la "nueva concepción" de la filosofía hegeliana formulada durante la guerra por Zdanov. Como parte de la propaganda de guerra groseramente simplificadora producida durante el período de Stalin, se decidió por decreto que Hegel había sido un representante de la reacción feudal contra la Revolución Francesa. Esa concepción coincidía además ampliamente con la vulgarización general propia de la tendencia dominante en dicho período. La definición del socialismo se determinó en todas las ciencias sociales por la característica de "novedad absoluta" respecto de todas las formaciones anteriores; el descubrimiento

* Este prólogo ha sido especialmente escrito por el autor para la presente edición castellana. *(N. del T.)*

de precedentes históricos y de correspondencias temáticas objetivas se consideró, por tanto, "objetivismo", violación del "partidismo" staliniano. Como consecuencia de todo ello —y a diferencia de lo que ocurría con Marx, Engels y Lenin— no se admitía ya entre Hegel y Marx más que una contraposición excluyente.

Como frecuentemente ocurre en nuestro presente, esa concepción tiene estrechos puntos de contacto con la burguesa y conservadora. Y ello no es casual. Por motivos diversos, ambas concepciones tienen interés en negar toda conexión metodológica o material entre Hegel y Marx. Los dogmáticos de la escuela de Stalin lo hacen porque vieron el peligro que el descubrimiento de una génesis histórica significaba para la "novedad" absoluta de su "marxismo-leninismo" desfigurado por Stalin; los historiadores burgueses y conservadores de la filosofía, por coherencia con su esfuerzo por mantener a Marx aislado a toda costa del desarrollo intelectual rector del presente. Ejemplo de esa convergencia entre esos grupos de dogmáticos enemigos en todo lo demás puede ser el libro de un profesor americano que ha descubierto (¿por centésima o por milésima vez?) lo mítico en Marx. Al intentar refutar mi concepción de la conexión entre la economía clásica y Hegel, el profesor americano se refiere con profunda satisfacción a un artículo de una revista filosófica de la Unión Soviética en el cual se niega también esa concepción mía en el contexto de una crítica de mi obra.

Análogas controversias ha suscitado el último capítulo de la presente monografía. Y también se comprende. Como el centro de ese último capítulo es la crítica del joven Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos* a la *Fenomenologia del espíritu* hegeliana, el capítulo en cuestión plantea el problema de la estimación del joven Marx como filósofo. Aquí también coinciden mis críticos procedentes de los dos hostiles campos en la deformación de los datos verdaderos. Los dogmáticos de la escuela staliniana discuten la importancia filosófica del joven Marx; en esto llegan incluso tan lejos que la nueva edición completa de Marx y Engels no contiene, o sólo contiene en antología parcial, importantísimos escritos de ese período. A ello corresponde, por parte de la filosofía burguesa, la contraposición polémica entre el joven Marx, que sería el "verdadero filósofo", y el Marx maduro, que habría sido "sólo economista y sociólogo". En los dos casos se desgarra y destruye mecanicísticamente la conexión orgánica del desarrollo de Marx; los primeros desean disminuir en lo posible la relevancia del desarrollo juvenil de Marx; los otros se esfuerzan por acercar Marx a Kierkegaard para eliminar del Marx "auténtico" el marxismo. En los dos casos se practica un corte arbitrario en el desarrollo de la filosofía progresiva del siglo XIX. En los dos casos se trabaja contra el efecto de futuro del marxismo en tanto que consumación de un proceso milenario, en tanto que método de resolución de la crisis del presente.

Y así este libro histórico-filosófico, nacido de un esfuerzo por iluminar objetivamente hechos y conexiones de la historia, sigue encontrándose en el centro de controversias polémicas un cuarto de siglo después de haber sido escrito. Nacido del intento de iluminar con un nuevo método de investigación fáctica la línea de desarrollo filosófico que, partiendo de la Ilustración y pasando por Goethe y Hegel, llega a Marx y desemboca en

la ulterior construcción fecunda del método marxista, en contraposición a la línea dibujada a partir de un Goethe falseado, pasando por un Hegel desplazado o deformado en irracionalista, por Schopenhauer, Kierkegaard y Dilthey, hasta desembocar en un nihil existencialista, o consumándose otras veces en Chamberlain y Rosenberg, este libro se encuentra hoy frente a otros contrincantes. (Este aspecto de la intención inicial del libro fue luego extensamente expuesto en mi obra *El asalto a la razón.*)

Hoy la lucha se presenta en dos frentes: tanto en el Oeste como en el Este impera, con gesticulación científica, una renuncia orgullosa y miope al conocimiento de la realidad objetiva: aquí esa renuncia se presenta bajo la forma del dogmatismo staliniano, allí como neopositivismo restaurador. Pero en todas partes existe también una insatisfacción creciente con esa situación. La derrota, en última instancia inevitable, del dogmatismo staliniano, el renacimiento del método marxista que seguirá a ella en cuanto queden definitivamente superadas las deformaciones y las lagunas de los últimos decenios y se restablezca el método marxista en su pureza y su adecuación a los tiempos, será sin duda también a la vez la victoria sobre el neopositivismo. Como investigación histórica parcial, como intento de apresar un importante ámbito de la renovación de la filosofía, puede esperarse que este libro, ya nada nuevo y que aparece aquí en su forma primitiva, desempeñe algún papel en esas luchas.

G. LUKÁCS.

Budapest, febrero de 1963.

PROLOGO A LA EDICION ALEMANA

Terminé de escribir este libro a fines del otoño de 1938. Poco después estallaba la guerra e imposibilitaba luego por varios años su publicación. Cuando en 1947-48 se me presentó por fin la posibilidad de imprimirlo sometí el texto a una detallada revisión, pero mis varias ocupaciones no me permitieron entonces tener en cuenta sino en mínima parte la literatura sobre Hegel aparecida desde 1938. También esta nueva edición ha sido revisada;* mas, aparte de ciertas correcciones estilísticas, apenas he hecho modificaciones en el texto anterior.

El lector hallará en la Introducción información detallada acerca de los puntos de vista metodológicos que han guiado al autor. Tampoco desde este punto de vista creo tener motivos para alterar la exposición que hice hace dieciséis años. Los intentos actualmente en curso en Francia —señaladamente en el conocido libro de J. Hippolyte **— de "modernizar" a Hegel en un sentido existencialista-irracionalista no constituyen motivo relevante para modificar mi exposición, y ni siquiera para completarla. Pues mi crítica básica al hegelianismo del período imperialista se aplica sin más a esos esfuerzos franceses por una reinterpretación de Hegel, aunque es obviamente comprensible que las condiciones internas y externas de esa *renaissance* hegeliana francesa tienen que ser en muchos aspectos diversas de las alemanas.

Permítanseme aquí algunas observaciones dirigidas a los lectores alemanes de otras obras mías que en muchos casos han sido escritas después que ésta. La exposición del desarrollo del joven Hegel completa en varios sentidos lo que en otros estudios he intentado decir acerca de la historia de la filosofía y de la literatura alemanas. Así, por ejemplo, en esta obra se encontrará ante todo una contrahorma positiva del período "clásico" del irracionalismo estudiado en mi libro *Die Zerstörung der Vernunft*.*** La pugna analizada en esa obra como una lucha de Schelling y sus sucesores se presenta en este libro, desde la perspectiva de Hegel, como una crítica y superación del irracionalismo, aunque no sea, naturalmente, sino

* La edición alemana del Aufbau-Verlag, que es la aquí traducida, fue especialmente preparada por el autor para el público de la República Democrática Alemana. (N. del T.)

** El libro de Jean Hippolyte a que se refiere el autor es *Genèse et structure de la phénoménologie de Hegel*, París, Aubier, éditions Montaigne, 1947. Otras obras de hermenéutica hegeliana de Hippolyte: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Rivière, 1948; *Logique et existence, essai sur la logique de Hegel*, París, Presses Universitaires de France, 1953. (N. del T.)

*** *El asalto a la razón*. (N. del T.)

en tanto que motivo crítico-negativo para la fundamentación del nuevo método idealista-dialéctico. Pero la complementación recíproca de las dos obras no termina en esto. En el presente libro he podido explicar por vez primera positivamente por qué la filosofía hegeliana ha sido el gran contrincante de los irracionalistas de su época, por qué éstos han combatido en Hegel —con razón— al más significativo representante del progreso filosófico burgués del momento, y por qué la crítica de aquellos irracionalistas a la dialéctica del historicismo ha podido hallar en los límites y en los errores idealistas de Hegel reales puntos de apoyo y pretextos para una argumentación que da relativamente en el blanco. La exposición y la crítica del desarrollo juvenil de Hegel indican así la razón por la cual, una vez surgido el socialismo científico como contrincante capital del irracionalismo, se pierden —con Nietzsche— incluso los restos de fundamentación filosófica que aún poseía el irracionalismo en la época de juventud de Schelling. Para entender plenamente el papel de Marx en la historia del pensamiento alemán —un papel que no es siempre directo, sino también a veces muy mediado— es del todo imprescindible un real conocimiento de Hegel, de su grandeza y de sus límites.

No menos importante es el problema para la comprensión de la literatura alemana en su época de florecimiento. En mis estudios sobre Hölderlin y sobre Heine, y especialmente en los dedicados al *Faust* goethiano, he llamado ya la atención acerca de esas relaciones, vistas entonces con la perspectiva de la poesía alemana. La *Fenomenología del espíritu* se encuentra temáticamente en el centro del presente libro, y como al estudiarla no dejan de mostrarse los profundos lazos de parentesco mental e ideal entre esa obra y el *Faust*, el lector atento conseguirá una complementación tal vez útil de los análisis de la obra goethiana previamente publicados por mí, aunque, como es natural, las proporciones están en este libro invertidas respecto de lo que eran en aquellos estudios sobre Goethe. Cosa parecida puede decirse por lo que hace a todo el complejo problemático de la literatura alemana progresiva. Restablecer las verdaderas relaciones entre todos esos motivos es una importante tarea científica porque el claro balance ideológico con el romanticismo reaccionario es una cuestión central en la historia de la literatura alemana, porque los representantes de esa reacción romántica han sido magnificados tanto más desmedidamente cuanto más reaccionarios fueron, y porque la historia literaria escrita en el período imperialista, dejando aparte los casos en que se presentó abierta y militantemente como lucha reaccionaria, ha intentado siempre escamotear la contraposición que existe entre el clasicismo alemán y el romanticismo alemán.

Pero, además de ser una tarea científica importante, es algo que repercute inmediatamente en el terreno de la política cultural en general. En una época en que el pueblo alemán está de nuevo buscando un camino, cuando importantes sectores de la intelectualidad alemana se encuentran aún indecisos entre el camino hacia adelante y el camino hacia atrás, la comprensión correcta de las luchas espirituales del pasado es como una brújula para el futuro. El autor se ha esforzado siempre por ponerse al servicio de las grandes tareas así planteadas, tanto con sus trabajos filosóficos cuanto con sus estudios histórico-literarios. Piensa el autor que la acla-

ración de la filosofía del propio Hegel, así como la de sus relaciones con las tendencias progresivas y reaccionarias de su época, puede contribuir a iluminar más adecuadamente esa cuestión importante y actual.

En una toma de decisión como la antes indicada —el camino hacia atrás o el camino hacia adelante— desempeña un papel crucial la actitud en que se esté respecto de Marx. Y en este punto lo importante no es sólo la actitud actual respecto de Marx como pensador y político, como filósofo, economista e historiador, sino también la comprensión de lo que ha significado y significa Marx para la cultura alemana. Thomas Mann escribió hace unos treinta años: "He dicho que las cosas no se arreglarán para Alemania, que Alemania no se encontrará a sí misma, hasta que Carlos Marx haya leído a Friedrich Hölderlin. Añadí que ese encuentro estaba ya preparándose, pero se me olvidó precisar que una mera y unilateral noticia sería necesariamente estéril." Se trata, efectivamente, de un prometedor programa cultural, especialmente si antes se restablece el auténtico Hölderlin, como ha intentado hacerlo el autor de este libro en éste mismo y en otros lugares. Pero sería una peligrosa ilusión imaginarse que ese programa se haya realizado ya ni siquiera en parte en la cultura del pueblo alemán. La expulsión de Marx de la consciencia cultural alemana —de amplias capas sociales al menos— es una tremenda debilidad que se manifiesta diariamente, a todas horas, en todos los ámbitos de la vida. El pueblo alemán, que posee tradiciones revolucionarias objetivamente más débiles que las de otras muchas naciones, no puede permitirse el lujo de renunciar a ese valor central de su cultura revolucionaria.

Hay muchos caminos que llevan al deseable objetivo de evitar esa renuncia. Uno de ellos consiste en mostrar las raíces específicamente alemanas de la obra vital de Marx, poniendo así en claro lo profundamente ligado que está Marx al desarrollo progresivo alemán desde Lessing hasta Heine, desde Leibniz hasta Hegel y Feuerbach, lo profundamente alemana que es su obra, empezando por su estructura mental y terminando por la dación de forma verbal. Un correcto análisis histórico de Hegel que contemple e interprete desde el principio al filósofo desde la perspectiva de Marx puede ser también una aportación de utilidad para el cumplimiento de la tarea.

Como es obvio, este libro es ante todo un estudio científico de hechos y conexiones de orden filosófico e histórico-filosófico. Su valor depende de la medida en que haya conseguido en esas cuestiones una claridad mayor de la alcanzada antes de él. Pero ningún conocimiento es una entidad aislada. La correcta comprensión del desarrollo de Hegel plantea todas las cuestiones que acabamos de esbozar, y el presente libro se propone también obrar aclaratoriamente en ese sentido. El autor mismo no puede calificar el éxito o fracaso de su libro. Pero es su deber declarar sin disfraz al lector sus intenciones.

Budapest, enero de 1954.

INTRODUCCION

La historia del origen y el desarrollo de la filosofía clásica alemana es para la consideración marxista de la historia de la filosofía un problema importante que aún no ha llegado a cla idad completa. Aunque los clásicos del marxismo han aludido repetidamente a la extraordinaria importancia de esta cu tión, a pesar de que Engels ha situado entre los antecesores de la filosofía del movimiento revolucionario obrero a Kant, a Fichte y a Hegel, y a pesar de que Marx, Engels y Lenin han aclarado luminosamente las cuestiones centrales de todo ese complejo de problemas en diversos y profundos trabajos, la historia de aquel desarrollo en su conjunto está aún lejos de haber conseguido una elaboración suficiente.

Ni siquiera hemos conseguido aún de un modo completo la concreta aclaración histórica de los planteamientos temáticos de esa historia, *ni un* análisis concreto suficiente de los hechos y textos que son los datos de partida, ni tampoco, consiguientemente, una crítica básica radical de las más importantes teorías burguesas de aquella historia, en su falsedad y en su confusionaria estructura.

En el seno de la ciencia burguesa, la interpretación del origen histórico y del desarrollo de la filosofía clásica alemana estuvo durante mucho tiempo determinada por la concepción —idealísticamente deformada— del propio Hegel, la cual es sin duda genial, pero también esquemática en varios respectos. El genial pensamiento histórico de Hegel consiste esencialmente en la afirmación de la conexión interna dialéctica de los sistemas filosóficos los unos con los otros. Hegel ha sido el primero en llevar la historia de la filosofía desde el primitivo estadio de una colección doxográfica de anécdotas y biografías, de afirmaciones metafísicas acerca de la verdad o falsedad de concepciones aisladas de filósofos aislados, hasta el nivel de una verdadera ciencia histórica. Por lo que hace a la historia de la filosofía clásica alemana, esa concepción redunda en lo siguiente: Hegel ve en la "filosofía trascendental" o "c ítica" de Kant el punto de partida del desarrollo de la filosofía dialéctica del idealismo, punto culminante y clausura de la cual considera, y con razón, a su propio sistema; al mismo tiempo muestra con la mayor agudeza y con profunda penetración en los principales problemas de la dialéctica (cosa-en-sí y su cognoscibilidad, antinomia y doctrina de la contradicción, etc.) cómo la problemática central de Fichte nace de las contradicciones y medias verdades del sistema kantiano, y cómo las contradicciones del p opio Fichte y los problemas dejados irresueltos por él han llevado a su vez al intento de Schelling y al del propio Hegel.

Hay en esa exposición de Hegel mucho elemento verdadero e importante también para la historia marxista de la filosofía. Pero Hegel, como idealista objetivo, ve en la filosofía el automovimiento espontáneo del concepto, y se ve consiguientemente obligado a invertir también aquí las conexiones reales, poniéndolas "cabeza abajo". Engels ha mostrado repetidamente que los diversos sistemas filosóficos se enlazan sin duda directamente con la problemática irresuelta de sus predecesores; pero en su condición de pensador materialista dialéctico muestra también en cada caso que esa conexión puramente técnico-filosófica es sólo la superficie de la conexión real, y que la historia de la filosofía tiene que sumirse hasta hallar los profundos motivos reales y objetivos de la conexión real. Cuando, como ocurre en el propio Hegel, se absolutiza idealísticamente el modo apariencial inmediato de la historia de la filosofía, haciendo de ella una sucesión "histórico-problemática" e "inmanente" de los diversos sistemas filosóficos, tiene por fuerza que presentarse en forma exagerada y deformada el núcleo, en sí mismo correcto, que hay siempre en la afirmación de tales conexiones técnicas de sistema a sistema. Este hecho tiene como consecuencia —y ya en el propio Hegel— el necesario olvido de la irregularidad y la intrincación disforme de la real historia de la filosofía incluso en el período del propio filósofo: de este modo, los diversos reflejos de los hechos materiales de la historia —reflejos sumamente complicados en la realidad—, así como los intentos científicos de apresar dialécticamente los resultados del desarrollo de la ciencia de la naturaleza, acaban por verse reducidos a la conexión "inmanente" entre unas pocas categorías, sin duda muy importantes.

Así nace un esquema para la comprensión de las conexiones histórico-filosóficas que luego, en el curso de la posterior decadencia de la filosofía burguesa, ha dado lugar a deformaciones e inversiones de la historia totalmente desprovistas de carácter científico.

Esta esquemática concepción "inmanente" de la historia de la filosofía penetra posteriormente, durante el período de la Segunda Internacional, en las concepciones de marxistas como Plejánov y Mehring. Las concepciones histórico-filosóficas del idealismo de tendencia menchevique están profundamente influidas por los defectos y las debilidades de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía. La superación de aquellos defectos, el dominio del progreso filosófico representado por el período leninista del marxismo, el estudio de la obra filosófica de Lenin, ofrece una perspectiva desde la cual se hace posible una posición consecuentemente marxista-leninista ante esos problemas. Las obras de Marx y Engels descubiertas y editadas en los últimos decenios desempeñan también un papel decisivo en la construcción de una tal historia de la filosofía basada en el estudio crítico de su desarrollo.

En la propia filosofía burguesa, la concepción hegeliana de la historia filosófica no sobrevive mucho a la derrota de la Revolución burguesa de 1848. Ya mucho antes de esa fecha se han presentado con algún éxito concepciones muy inferiores a la de Hegel y claramente hostiles a la historia real. La más importante de esas concepciones ahistóricas, la de Arthur Schopenhauer, empezó a tener una influencia amplia sólo después de la Revolución de 1848. La tesis básica de Schopenhauer es que en los

intentos de Fichte, Schelling y Hegel por superar las contradicciones de Kant hay una gran *confusión* o *desviación* respecto del camino recto. La filosofía debe volver, segú Schopenhauer, al único método correcto, que es el de Kant; todo lo demás es mero engaño y cháchara vana, charlataneria. Así liquida, pues, Schopenhauer, por una parte, todo el desarrollo dialéctico de la filosofía clásica alemana, propugnando una vuelta a la concepción metafísica de la realidad. Por otra parte, Schopenhauer "depura" a Kant de toda oscilación de éste en el sentido del materialismo; Schopenhauer ha reducido a Kant a un común denominador con Berkeley. (Análoga es desde muchos puntos de vista la tendencia de Herbart, a pesar de su diversa motivación.)

Esta concepción, que significa en el fondo una anulación completa de la historia de la filosofía clásica alemana, se presenta en forma más vulgarmente provinciana y pequeñoburguesa en los posteriores neokantia os. Así puede apreciarse tal vez del modo más claro en las obras de Otto Liebmann (*Kant und die Epigonen* [Kant y los epígonos], 1865, etc.). Con Liebmann llega a una posición de dominio filosófico aquel neokantismo que hace de Kant un subjetivista y agnóstico al cie por cien y rechaza como "metafísica acientífica" todo esfuerzo por conocer la realidad objetiva tal como ésta es independientemente de la consciencia. Así se continúa consecuentemente en el neokantismo la línea schopenhauriana en historia de la filosofía, aunque sin duda de un modo más prosaico, sin las pintorescas intemperancias de Schopenhauer. La concepción consiste en suponer que toda la filosofía poskantiana es un único y gigantesco error cometido al apartaise de la línea subjetivista de Kant, única correcta. Hegel es para estos autores "perro muerto".

Esta concepción detelmina la mayoría de las exposiciones de la historia de la filosofía clásica alema a —y especialmente de la de Hegel— escritas a mediados del pasado siglo. De todos modos, en ese mismo período siguen alentando aún algunos restos del hegelianismo nacional-liberal, ya sin duda enfermizos. La concepción correspondiente a estos restos se expresa en las conocidas historias de la filosofía de Kuno Fischer y J. E. Erdmann. Pero el escrito más importante sobre Hegel aparecido en el período —el trabajo de Rudolf Haym— es en definitiva un panfleto voluminoso contra la naturaleza "acientífica" del objetivismo y de la dialéctica en Hegel.

Con el período del imperialismo renace el estudio de la filosofía clásica alemana. El neokantismo liberal satisface cada vez menos las necesidades ideológicas de la burguesía imperialista alemana. Cada vez es más resuelta la aparición de corrientes que, sin alterar en nada los fundamentos agnosticistas del neokantismo, aspiran sin embargo a una renovación reaccionaria del idealismo objetivo (renacimiento romántico, vita ismo, fenomenología husser iana, "psicología real" diltheyana, etc.). En íntimo contacto con esas corrientes reaccionarias tiene lugar una renovación de la filosofía clásica alemana —la de Hegel ante todo— y en estrecha conexión con ello vuelve a plantearse el problema de su historia, con la intención de rebasar tanto el esquematismo de los hegelianos tardíos cuanto la recusación global del hegelianismo por la ortodoxia neokantiana.

El "renacimiento" de la filosofía clásica alemana en el período impe-

rialista no es, pues, una renovación ni un ulterior desarrollo de la dialéctica hegeliana, ni un intento de concretar el historicismo de Hegel, sino el intento de poner la filosofía hegeliana al servicio de una reconstrucción reaccionaria e imperialista del neokantismo. Por eso la polémica de los teóricos y de los historiadores de comienzos de este neohegelianismo se dirige principalmente contra los argumentos de la época de descrédito de Hegel que tendían a situar a éste en oposición irreductible a Kant. El neohegelianismo imperialista ignora totalmente la profunda y aniquiladora crítica del subjetivismo y el agnosticismo kantianos por Hegel. La tesis básica de ese neohegelianismo es por el contrario la *unidad* de toda la filosofía clásica alemana, y especialmente la unidad de Kant y Hegel. Todos estos filósofos (Windelband, J. Ebbinghaus, Brunstäd, etc.) se esfuerzan por demostrar que *todos* los problemas de la filosofía hegeliana se encuentran ya en Kant, que lo único que ha hecho Hegel es formular consciente y explícitamente lo que ya estaba implícita e inconscientemente en Kant. Así surge una concepción de la historia que sólo aparentemente es una repetición o renovación del esquema hegeliano del desarrollo de la filosofía clásica alemana; esa concepción contiene exacerbados todos los defectos idealistas y todos los que se siguen de la construcción esquemática. Pero, en realidad, es una concepción totalmente contrapuesta a la de Hegel. Mientras que Hegel critica duramente, por una parte, todas las deficiencias e insuficiencias de sus predecesores desde el punto de vista del idealismo objetivo y de la dialéctica y subraya, por otra parte, enérgicacamente todos los rasgos de aquellos mismos predecesores en los que se manifiestan puntos de apoyo para el planteamiento y la resolución de los problemas dialécticos, apreciándolos en su significación histórica, los neohegelianos del período imperialista discurren en sentido opuesto, reduciendo a Hegel a Kant, es decir, no reconociendo en Hegel más que aquello que puede compadecerse sin violencia con el agnosticismo kantiano. La actitud consiste en rebajar a un nivel puramente kantiano toda la historia del desarrollo de la filosofía clásica alemana. Esta tendencia puede verse aún con toda claridad en el neohegelianismo de la posguerra, el cual, por lo demás, opera con otros motivos mucho más abiertamente reaccionarios. Hermann Glockner, director de la nueva edición de Hegel y uno de los autores principales del neohegelianismo de la posguerra, lo ha expresado con toda claridad en el primer congreso hegeliano: "La cuestión hegeliana es hoy en Alemania ante todo una cuestión kantiana."

Aquí no podemos sino aludir brevemente al trasfondo clasista general y a las interioridades políticas de esta modificación de la comprensión de Hegel. Una determinada confrontación podrá ayudarnos a iluminar el sentido en el cual se ha modificado la situación hermenéutica. Cuando Haym combatía en su tiempo el objetivismo y la dialéctica de la filosofía hegeliana, su tendencia capital era todavía liberal, aunque sin duda en la forma específicamente alemana del nacional-liberalismo. En todo caso, Haym ha recusado las concepciones de Hegel —ignorando totalmente su carácter dialéctico— por reaccionarias, pensando que la eliminación de la filosofía hegeliana posibilitaría el desarrollo de una ideología liberal en Alemania. En cambio, para el conocido historiador del período imperialista Friedrich Meinecke, tan íntimamente relacionado con el neokan-

tismo de Baden (Windelband, Rickert), la filosofía hegeliana es una buena preparación de la política y de la concepción del Estado de Bismarck. La renovación del hegelianismo en este período está, pues, estrechamente relacionada con el hecho de que aquellas resistencias contra la forma bismarckiana de la fundación del Reich, contra el carácter seudoconstitucional y reaccionario de la Constitución alemana, que aún se manifestaban como vivas, aunque con timidez e inconsecuencia liberales, en tiempos de Haym, se han apagado ya completamente en la burguesía alemana. El neohegelianismo está llamado entonces a promover una concepción del mundo que posibilite la "reconciliación" plena, concreta y positiva, de la burguesía alemana con el Estado bismarckiano. No hará falta aclarar que en esas circunstancias tienen por fuerza que situarse en primer término precisamente los motivos ideológicos más reaccionarios de la filosofía hegeliana.

Pero, como es natural, esos motivos reaccionarios no proceden exclusivamente de la temática directamente histórico-politiea de Hegel. Los neohegelianos hasta ahora estudiados por nosotros han tendido a conseguir una ampliación y modernización del neokantismo por el procedimiento de extender su validez a toda la historia de la filosofía clásica alemana. Mas esto no bastaba ni con mucho para satisfacer todas las necesidades ideológicas reaccionarias del período imperialista. Ya hemos hablado de la creciente importancia de las corrientes filosóficas irracionalistas "vitalistas". La gran popularidad conseguida por la forma específicamente diltheyana de renovación del hegelianismo se debe precisamente al hecho de que Dilthey ha falsificado la dialéctica de Hegel en el sentido de abrirla a una recepción del irracionalismo filosófico. Desde este punto de vista la monografía de Dilthey acerca del joven Hegel (1906) representa un importante punto de inflexión en la concepción alemana de Hegel. Lo esencial histórico-filosóficamente es que Dilthey abre camino a las tendencias imperialistas y reaccionarias encarnadas en la renovación del romanticismo filosófico al poner a Hegel en conexión directa con el mismo, ignorando o falseando incluso los hechos más patentes e importantes de la biografía de Hegel a este respecto.

El neohegelianismo de la posguerra recorre en lo esencial los caminos trazados por Dilthey, aunque utilizando, naturalmente, los resultados filosóficos de las demás tendencias neohegelianas. Richard Kroner ha dicho en su libro *Von Kant zu Hegel* [De Kant a Hegel], que es una obra decisiva para el posterior desarrollo del neohegelianismo: "La dialéctica es el irracionalismo hecho método, el irracionalismo hecho racional." Y la aspiración general de estos neohegelianos —tal como puede apreciarse en los discursos pronunciados por Kroner, Glockner, etc., en los diversos congresos hegelianos —consiste en aplicar la "reconciliación" hegeliana, en utilizar aparentemente el método hegeliano de la historia de la filosofía, para conseguir una "síntesis" de todas las corrientes filosóficas contemporáneas (incluyendo, naturalmente, las fascistas).

No es casual que en el punto de partida de todo ese desarrollo se encuentre la monografía de Dilthey que tiene como tema central el *joven* Hegel. Dilthey ha creído descubrir en el período de transición del pensamiento de Hegel, y más precisamente en los momentos críticos de esa

transición, ciertos motivos mentales que considera aprovechables para una interpretación místico-irracionalista de la filosofía hegeliana. Ya antes de eso había falseado Dilthey en el mismo sentido la figura del compañero y amigo de juventud de Hegel en ese período, Hölderlin. (He ofrecido una detallada crítica de esa falsificación reaccionaria de Hölderlin en mi ensayo sobre el "Hyperion" de este poeta, publicado en *Goethe und seine Zeit* [Goethe y su tiempo], Aufbau-Verlag, Berlín, 1950.) La concepción irracionalista diltheyana de la filosofía de Hegel reintroduce en la interpretación del filósofo algunas determinadas tendencias presentes ya en la disolución del hegelianismo en Alemania. El célebre esteticista hegeliano F. Th. Vischer renegó en su período tardío sus comienzos hegelianos y contrapuso a la dialéctica hegeliana una irracionalista teoría del mito. Dilthey ha reintroducido a su vez esa teoría del mito en su interpretación de la filosofía hegeliana. (Sobre este punto puede verse mi ensayo "Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer" en mi libro *Beiträge zur Geschichte der Asthetik* [Aportaciones a la historia de la estética], Aufbau-Verlag, Berlín, 1953.)

Como queda dicho, la interpretación diltheyana de Hegel ha sido decisiva para el posterior desarrollo del neohegelianismo. Y así la figura del joven Hegel, que todavía en Kuno Fischer o en Haym no desempeñaba más que un papel episódico, se convierte en centro del interés de los estudios hegelianos. Se va haciendo cada vez más frecuente la práctica de tomar bocetos y apuntes juveniles de Hegel que no estaban destinados a la publicación e interpretarlos de tal modo que den de sí la estampa de un filósofo "auténticamente germánico", es decir, místico-irracionalista: grato al fascismo. El punto culminante de este proceso es la monografía de Th. Haering sobre Hegel (vol. I, 1929).

Aunque con esto se ha alcanzado, por lo que hace a Hegel, el punto culminante de la falsificación de la historia de la filosofía en Alemania, el tal movimiento ha tenido por lo menos la utilidad de que se llegara finalmente a la edición de los manuscritos juveniles de Hegel, dispersos hasta entonces, ignorados u olvidados. Así empezamos ahora a dominar en cierta medida el material que nos aclara el desarrollo juvenil del filósofo.

A continuación enumero las principales de esas publicaciones, a las que tendremos que recurrir constantemente en nuestro concreto estudio del desarrollo juvenil de Hegel:

Hegels Theologische Jugendschriften [Escritos teológicos juveniles de Hegel], Tübingen, 1907. Editados por Hermann Nohl. (Citaremos: *Nohl.)*

Die Verfassung Deutschlands [la constitución de Alemania] y *System der Sittlichkeit* [Sistema de la moralidad], ambos editados en las *Schriften zur Politik und Rechtsphilosphie Hegels* [Escritos de Hegel sobre política y filosofía del derecho] por G. Lasson, Leipzig, 1923. (Citado: *Lasson.)*

Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie Hegels [Lógica, metafísica y filosofía natural de Hegel en Jena], editada por G. Lasson, Leipzig 1923. (Citado: *Jenenser Logik* [Lógica de Jena].)

Las lecciones dadas por Hegel en la época inmediatamente anterior a la *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del Espíritu], editadas por J. Hoffmeister, Leipzig 1931, con el título de *Jenenser Realphilosophie*

[Filosofía de la realidad del período de Jena], vols. I y II. (Citadas: *Realphilosophie.)*

Dokumente zu Hegels Entwicklung [Documentos relat vos al desarrollo del pensamiento de Hegel], editados por J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936. (Citados: *Hoffmeister.)*

El conjunto de esas publicaciones ofrece un material bastante rico —y prácticamente sin utilizar hasta hoy— para el estudio de la constitución de la dialéctica hegeliana. La reconstrucción de ese proceso de formación se ve a veces facilitada por el t abajo filológico realizado paralelamente con la edición y con el aprovechamiento de esos textos. Nohl, Hoffmeister, Haering, Rosenzweig y otros han llevado a cabo una precisa investigación cronológica de los manuscritos de Hegel basándose en las cartas y demás piezas fechables con certeza. Así han fechado con precisión las modificaciones de su letra, y, una vez conseguido ese importante instrumento, han podido fechar con mayor o menor precisión los diversos manuscritos Cuando no podamos someter nosotros mismos a examen esa cronología, la aceptaremos básicamente siempre que no hablen en contra de ella datos de contenido filosófico de importancia manifiesta.

Lo dicho no significa que poseamos todos los documentos del desarrollo juvenil de Hegel, ni que los poseamos en forma científicamente aprovechable. Los primeros editores de la herencia de Hegel han procedido con increíble frivolidad y descuido en el manejo de esos materiales. Parece que una parte de los manuscritos más decisivos se ha perdido def nitivamente. Así ocurre, por ejemplo, con los primeros manuscritos referentes a economía, del período de Francfort, y sobre todo con el gran comentario a la obra de Steuart. En el segundo capítulo veremos claramente la magnitud de la pérdida que significa la desaparición de este manuscrito para el estudio del desarrollo de las concepciones económicas de Hegel. Rosenkranz, que ha tenido aún en sus manos esa pieza, no tenía en cambio idea alguna de la importancia de la economía en las concepciones de Hegel. Por eso nos es imposible hacernos una idea del manuscrito sin más base que las observaciones de Rosen ranz. Así, pues, ocurre que nos encontramos remitidos y reducidos a combinaciones más o menos hábiles, a inferencias basadas en observaciones sueltas y a argumentaciones basadas en obras posteriores, a la hora de intentar entender un punto de inflexión decisivo en el desar ollo del pensamiento de Hegel.

Además, la justificación de la utilización científica es muy discutible y variable en los manuscritos editados total o parcialmente por Rosenkranz. Así, por ejemplo, Rosenk anz ha editado —aunque parcialmente— apuntes históricos del período de Berna y observaciones filosóficas del período de Jena, insertando todo en su biografía de Hegel, sin decirnos nada acerca de la fase de dichos períodos en que están escritas las notas. Para él, que conservaba los manuscritos, no habría sido difícil precisarlo. Hoy, perdidos los manuscritos, no queda más instrumento que la combinación y la agudeza. La importancia objetiva de las observaciones publicadas para el estudio del desarrollo de Hegel es siempre grande, y a veces decisiva. Así por ejemplo, los apuntes de Berna contienen algunas observaciones acerca de la Revolución Francesa. Sería muy importante poder establecer su sucesión cronológica, con objeto de conocer las fases de la actitud de

Hegel ante aquel problema —para ver, por ejemplo, a qué acontecimientos de la Revolución Francesa reaccionaba el filósofo en sus tomas de posición—. Aún más importante sería conocer la cronología exacta de las notas filosóficas del período de Jena. Como es sabido, en Jena, Hegel ha empezado por encontrarse al lado de Schelling en lucha contra Kant y Fichte, para dirigirse luego contra Schelling mismo en la Introducción a la *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del espíritu]. Ahora bien: esos apuntes de Jena contienen observaciones críticas contra los discípulos de Schelling y contra el propio Schelling. Estará claro que un conocimiento del momento exacto en que Hegel se ha dirigido críticamente contra Schelling —sin duda en un momento en el cual aún no lo hacía públicamente— nos revelaría el desarrollo juvenil de Hegel de un modo mucho más concreto de lo que hoy es posible conseguirlo. Así, pues, al utilizar ese material, lo único que puede considerarse seguro en cada caso, por lo que hace a la cronología, es la situación de las piezas en períodos generales.

A pesar de todas esas lagunas y deficiencias, tenemos ante nosotros un material relativamente grande para el estudio del desarrollo juvenil de Hegel. Y como el neohegelianismo de tendencia fascista ha utilizado precisamente ese período del pensamiento de Hegel para hacer del filósofo un irracionalista grato al fascismo, es una tarea de cierta importancia el confrontar esa falsificación histórica con los hechos. Tanto más cuanto que las voces de la "nueva ciencia" han penetrado también en la literatura marxista, aprovechando la circunstancia de que, hasta el momento, los marxistas no se habían interesado prácticamente por el período juvenil de Hegel. Así, por ejemplo, muchos seudomarxistas recogieron literalmente cuando el centenario hegeliano de 1931 la interpretación diltheyana del desarrollo juvenil del filósofo.

Pero el interés del desarrollo juvenil de Hegel rebasa la mera tarea de destruir esas falsedades históricas de tendencia fascistizante. Si se considera con ojos marxistas el desarrollo juvenil de Hegel se aprecia necesariamente en él una fase importantísima de la *historia de la constitución de la dialéctica* en Alemania. Ni puede ser irrelevante para la correcta interpretación marxista de las obras de la madurez de Hegel el conocer el cam no por el cual Hegel ha llegado a dichas concepciones. La actitud de Hegel respecto de sus predecesores —Kant, Fichte y Schelling— queda así iluminada mucho más concretamente que hasta ahora. La leyenda del parentesco de Hegel con el romanticismo * revela toda su nulidad e insostenibilidad. En una palabra —que es para el marxista obvia—: se entiende incomparablemente mejor al Hegel maduro si se ha estudiado la historia de la constitución de su sistema, en vez de confrontar directamente —como hace el propio Hegel en su exposición histórico-filosófica— las obras de madurez de Schelling, por ejemplo, con las obras de madurez de nuestro filósofo, sin distinguir entre las respectivas génes s.

* Para la comprensión plena de esta y otras alusiones del autor al "romanticismo", el lector de lengua y cultura castellanas debe tener presente que en Alemania el romanticismo no f e el movimiento pobre y casi excl sivamente literario q e ha sido en la cultura castellana, sino toda una concepción del mundo identificable tanto en el terreno literario c anto en el filosófico y en el político. (N. del T.)

Pero la historia de la constitución de la filosofía hegeliana plantea al mismo tiempo aquellas grandes cuestiones históricas que han constituido el fundamento general del desarrollo de la filosofía clásica alemana, y el despliegue del método dialéctico en ella hasta la concepción hegeliana de la dialéctica. El presente trabajo no tiene la pretensión de plantear en todas sus dimensiones esa cuestión extraordinariamente amplia, ni siquiera por lo que hace al caso personal de Hegel. Va a limitarse más bien a *una componente* de ese proceso de desarrollo, a saber, la componente histórico-social.

Pues la crisis de crecimiento entonces dominante en las ciencias de la naturaleza, los importantísimos descubrimientos que conmovieron por entonces los fundamentos de la ciencia natural, el origen de la nueva ciencia química, el planteamiento del problema de la genética en las diversas investigaciones biológicas, etc., son hechos que han desempeñado un papel propiamente decisivo en la constitución de la dialéctica en el seno de la filosofía clásica alemana. En su libro sobre Feuerbach ha descrito Engels detalladamente la influencia que tuvo esa revolución de las ciencias de la naturaleza en la crisis del pensamiento metafísico y en la presión de la filosofía en el sentido de la concepción dialéctica de la realidad.

Este importante proceso no ha sido aún realmente estudiado en su totalidad. La historia burguesa de la filosofía se ha limitado durante mucho tiempo a contemplar despectivamente por encima del hombro las "especulaciones filosófico-naturales" de la filosofía clásica alemana. A mediados y a finales del siglo XIX, Marx y Engels fueron los únicos que supieron ver claramente y apreciar como es debido los reales problemas de aquel período, sin dejarse engañar por la forma idealística y a veces incluso absurdamente mística en que se manifiestan. A este propósito escribía Engels en el Prólogo al *Anti-Dühring:* "Es mucho más fácil desencadenarse contra la vieja Filosofía de la Naturaleza * con el irreflexivo vulgo a la Karl Vogt que apreciar la importancia histórica de esa especulación. La Filosofía de la Naturaleza contiene mucho absurdo y mucha fantasía, pero no más que las coetáneas teorías afilosóficas de los investigadores empíricos de la naturaleza; y contiene además mucho sentido y mucho entendimiento, como empieza a apreciarse desde la difusión de la teoría de la evolución... Los filósofos de la naturaleza son respecto de la ciencia natural conscientemente dialéctica lo que los utopistas son respecto del comunismo moderno." La investigación marxista de este contexto presupone un conocimiento dilatado y profundo del concreto desarrollo de todas las ciencias de la naturaleza. El autor de este libro no se considera competente ni siquiera para insinuar en concreto esa problemática. Con estas observaciones no se propone, pues, sino declarar abiertamente al lector la necesaria unilateralidad y el carácter inconcluso del presente estudio.

La necesaria complementación de este estudio es importante y actual

* Cuando se trata de la filosofía del idealismo alemán, la expresión "Filosofía de la naturaleza" no debe entenderse tanto en el sentido de una rama de la investigación filosófica, de una especialidad de ciertos filósofos, cuanto en el sentido de un nombre general —que es común desde Schelling— de una tendencia básica de aquella filosofía: la tendencia a reconstruir el conocimiento y el ser de la naturaleza en el sistema filosófico. (N. del T.)

también por motivos distintos de los dichos. Hay que añadir que la actual filosofía reaccionaria del período imperialista asume respecto de la Filosofía de la Naturaleza una actitud mucho más positiva que la de sus predecesores. Pero este cambio de actitud contribuye aún más a confundir y deformar la verdadera cuestión. Pues los que hoy día emiten un juicio positivo sobre la Filosofía de la Naturaleza toman de ella precisamente lo absurdo, lo místico, lo científicamente reaccionario, e intentan de ese modo utilizarla como un arma contra la concepción científica de la naturaleza. El estudio de la conexión real entre el desarrollo de la ciencia de la naturaleza en la época y el nacimiento del método dialéctico incluye, pues, al mismo tiempo una lucha contra las teorías anticientíficas y místicas del actual fascismo y de sus precursores.

El presente estudio se ocupará también de otro complejo problemático, de la misma extraordinaria importancia, planteado por la historia de la constitución de la dialéctica en la filosofía clásica alemana, a saber, la influencia de los grandes acontecimientos político-sociales de la época, señaladamente la Revolución Francesa y sus consecuencias, en el nacimiento del modo dialéctico de pensar en Alemania.

Tampoco la historia de la influencia de la Revolución Francesa en Alemania es terreno que esté estudiado suficientemente. La ciencia histórica burguesa, especialmente después de 1848, se ha esforzado constantemente por sumir en pleno olvido todos los esfuerzos revolucionarios democráticos que se han producido en la vida alemana. Sabemos hoy asombrosamente poco de los muchos alemanes que se adhirieron directa y combativamente a la Revolución Francesa. Georg Forster es el único que ha conseguido escapar relativamente al olvido, y ello porque era ya previamente conocido en el mundo como científico natural y como publicista; pero aún carecemos de un estudio realmente marxista de su actividad y de sus obras. Por lo demás, Forster no es más que uno entre muchos, y para conseguir un cuadro fiel de la influencia de la Revolución Francesa en Alemania no bastaría el estudio profundo de este único personaje, sino que habría que conseguir además un conocimiento factual en extensión. En su búsqueda habría que intentar recoger también, como es natural, el estado de ánimo de las anchas masas populares. Las obras autobiográficas de Goethe —a pesar de la extraordinaria prudencia con que Goethe se expresa en ellas— permiten adivinar lo profundamente que quedó sacudida la opinión pública alemana por los acontecimientos de Francia.

Pero una tal investigación no debe nunca pasar por alto lo atrasada que estaba Alemania en aquella época, tanto desde el punto de vista económico-social cuanto desde el político. Teniendo en cuenta ese atraso habría que examinar siempre las afirmaciones concretas y las tomas de posición de personajes alemanes respecto de la Revolución Francesa. No es, pues, lícito aplicar sin más, mecánicamente, a los reflejos ideológicos de los acontecimientos franceses en Alemania las mismas categorías políticas que surgieron en Francia como necesaria consecuencia de la real lucha de clases en el país, y que en ella se desarrollaron. Recuérdese, por ejemplo, que en la propia Francia los girondinos tomaron parte durante mucho tiempo en las reuniones del Club de los Jacobinos, y que sólo la

radicalización de las reales luchas de clases dio posteriormente lugar a la propia y clara diferenciación entre ambos partidos. Sería, consiguientemente, mecanicista y falso caracterizar manifestaciones y posiciones alemanas con las mismas etiquetas políticas de la Revolución Francesa, cuando el hecho es que la diferenciación social que se produce en acto en Francia no llega a ser real en Alemania hasta mucho más tarde.

A ello se añade todavía otro problema de extraordinaria importancia, a saber, el central problema de la revolución burguesa en Alemania. Es sabido que Lenin ha indicado que el establecimiento de la unidad nacional de los alemanes es la cuestión central de esa revolución en Alemania. El entusiasmo por la Revolución Francesa acarreó consiguientemente una poderosa explosión del sentimiento nacional en Alemania, una enérgica aspiración a la liquidación del fraccionamiento feudal-absolutista en pequeños Estados y de la impotencia nacional, una profunda aspiración a una Alemania libre, unitaria y fuerte. Pero los fundamentos históricos de esas tendencias encierran una contradicción irresoluble. Hablando de la Guerra de la Independencia española contra Napoleón, Marx ha escrito que en ella, como en todos los movimientos independentistas análogos de la época, "se aparea la reacción con la regeneración". Esta profunda observación de Marx puede aplicarse literalmente a la Alemania de la época. Por una parte, las guerras revolucionarias de la República Francesa se van convirtiendo necesariamente en guerras de conquista. Y si bien las conquistas napoleónicas en Renania —y especialmente en ella— eliminan los restos feudales y cumplen así objetivamente tareas auténticas de la revolución burguesa, la conquista en sí misma no puede dejar de intensificar la división y la impotencia de la nación alemana. Por otra parte, y a consecuencia del retraso social de Alemania, los movimientos nacionales están en ella llenos de mística reaccionaria. No son capaces de sacudirse revolucionariamente el yugo de los pequeños príncipes para ornizar una resistencia democrática nacional contra la conquista napoleónica. Son incluso tan débiles que ni siquiera llegan a plantearse un proyecto de esa naturaleza, e intentan organizar la resistencia nacional en alianza con y bajo la dirección de las monarquías reaccionarias de Prusia, Austria, etc. Por esta razón se convierten necesariamente en promotores de la reacción que ha dominado Alemania entera inmediatamente después de la caída de Napoleón.

Esas contradicciones objetivas se encuentran en la vida, el pensamiento y los hechos de todos los alemanes destacados del período. Trátese de generales y estadistas como el barón von Stein, Gneisenau o Scbarnhorst, de poetas como Goethe y Schiller, de filósofos como Fichte y Hegel: su vida entera está dominada por esas contradicciones y por su irresolubilidad.

La exposición histórica de ese período se enfrenta, pues, con la complicada y dúplice tarea de mantener simultáneamente ante la vista el gran acontecimiento histórico ocurrido en Francia y el deformado reflejo del mismo en la atrasada Alemania. Marx ha formulado claramente esta situación, a propósito de Kant, en *La ideología alemana:* en el pensamiento de Kant encuentra Marx un eco "del liberalismo francés, basado en reales intereses de clase, en Alemania"; y añade enseguida que el atraso de Alemania provoca en este punto una deformación esencial de los proble-

mas. "Kant", sigue diciendo Marx, "separó por tanto esa expresión teorética de los intereses por ella expresados, transformó las determinaciones de la voluntad de la burguesía francesa, que estaban materialmente motivadas, en *puras* autodeterminaciones de la *voluntad libre*, de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, y convirtió así a ésta en puras determinaciones conceptuales ideológicas y en postulados morales". Marx ha expresado en esas líneas, con una agudeza incomparable, uno de los motivos esenciales por los cuales el desarrollo filosófico alemán de la época tenía que ser necesariamente idealista. Con ello, por cierto, caracteriza Marx, con la misma agudeza, y claridad, esas inevitables deformaciones de problemas que son producto necesario del idealismo filosófico.

Pero esa explicación genética del carácter idealista de la filosofía clásica alemana, esa enérgica crítica de sus debilidades idealísticas, no agota en modo alguno los problemas históricos de esa época de la filosofía. El propio Marx ha destacado en sus Tesis sobre Feuerbach el aspecto positivo del idealismo clásico. Luego de criticar el carácter meramente contemplativo del viejo materialismo, dice Marx: "Por eso ocurrió que el aspecto *activo* fuera desarrollado por el idealismo, en contraposición al materialismo: pero sólo abstractamente, pues el idealismo, naturalmente, ignora la actividad real, sensible, como tal." Con esto formula Marx los principios esenciales de una crítica correcta, fecunda y autenticamente histórica de la filosofía de Hegel, la crítica que él mismo ofréció en sus escritos juveniles y que muchos decenios más tarde volvió a descubrir Lenin en sus geniales anotaciones a las obras de Hegel.

La tarea del historiador de la filosofía clásica alemana consiste, pues, en explicitar concretamente la acción, tan fecunda para la dialéctica, de ese "aspecto activo". Al mismo tiempo tiene que mostrar cómo ha surgido aquella abstracción idealista de la real actividad humana a consecuencia del reflejo de los grandes acontecimientos históricos en la atrasada Alemania, y cómo han sido concebidos genialmente, en ese reflejo abstracto y en parte deformado de la realidad, determinados principios generales de la actividad, del movimiento, etc. Pues la tarea del historiador de la filosofía sería muy sencilla, unilateral y limitada si se redujera a establecer las consecuencias negativas del atraso de Alemania. El papel histórico-universal desempeñado por la filosofía clásica alemana para todo el pensamiento humano es un hecho que tiene que derivarse también de un modo marxista de aquellas concretas circunstancias sociales.

De ese modo han criticado Marx y Engels la filosofía clásica alemana. Pero su tradición se borró también en este terreno durante el período de la Segunda Internacional. Y también aquí ha sido Lenin el que ha recogido, renovado y continuado la línea de Marx. Escribe Lenin acerca de la crítica kantiana de sus contemporáneos: "1º Plejánov critica el kantismo (y el agnosticismo en general) más desde el punto de vista del materialismo vulgar que desde el dialéctico-materialista *en la medida en que rechaza* a límine sus argumentos, en vez de *corregirlos* (como ha corregido Hegel a Kant) profundizándolos, generalizándolos, ampliándolos y mostrando la *conexión* y las *transiciones* de y entre todos y cada uno de los conceptos. 2º Los marxistas criticaban (a principios del siglo XX) a los kantianos y a los seguidores de Hume más al modo de Feuerbach (y de

Büchner) que al de Hegel." Está claro que estas importantes observaciones de Lenin se aplican plenamente a la metodología del estudio histórico y crítico de la filosofía hegeliana.

Engels ha mostrado hermosa y convincentemente en una carta cómo la hegemonía filosófica ha pasado sucesivamente de Inglaterra a Francia y de Francia a Alemania, y que tampoco en el terreno de la filosofía es siempre el país más desarrollado económica y socialmente el que desempeña el papel rector; tampoco en los diversos países, tomados separadamente, coincide el punto culminante del desarrollo económico con el de la filosofía; en este terreno, concluye, rige, pues, la ley del desarrollo no uniforme.

Los rasgos fecundos y geniales de la filosofía clásica alemana están emparentados del modo más íntimo con su reproducción mental de los grandes acontecimientos históricos del período. Análogamente, los aspectos negativos del método idealista en general y de su elaboración concreta en cada caso particular son en determinados puntos preciso reflejo de circunstancias de la atrasada Alemania. De esta complicadísima acción recíproca hay que recoger la conexión dialéctica viva en el desarrollo de la filosofía clásica alemana.

Repetimos, pues: los acontecimientos históricos centrales cuyo reflejo mental tenemos que estudiar aquí son la Revolución francesa y las grandes luchas de clases que siguieron a ella en Francia, con su influencia en la problemática interna alemana. Puede decirse que, en general, los grandes representantes ideológicos de este período son tanto más grandes cuanto más resueltamente han puesto en el primer plano de sus intereses los acontecimientos histórico-universales que les son contemporáneos. La filosofía de Fichte se ha estrellado internamente en su choque con la irresolubilidad de las contradicciones propias de la revolución nacional-democrática en Alemania. En cambio, la poesía de Goethe, la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica* de Hegel son obras que han ejercido una influencia decisiva en todo el desarrollo ideológico subsiguiente a su aparición.

Pero la posición de Hegel en ese proceso, su modo de orientarse respecto de los más grandes acontecimientos históricos de su época, tiene aún otro rasgo característico que le distingue de todos sus contemporáneos en el ámbito filosófico. Hegel es no sólo el filósofo que más profunda y adecuada comprensión tiene en Alemania de la esencia de la Revolución francesa y del período napoleónico, sino, además, el único pensador alemán del período que se ha ocupado seriamente de los problemas de la *Revolución industrial* ocurrida en Inglaterra, y el único que por entonces puso en relación los problemas de la economía clásica inglesa con los problemas de la filosofía de la dialéctica. Marx ha mostrado en *La ideología alemana* cómo las ideas económicas recibieron de los materialistas franceses una formulación filosófica abstracta que correspondía a las necesidades ideológicas de la burguesía francesa que se preparaba objetivamente a la Revolución. Y muestra luego cómo esas mismas ideas vuelven a Inglaterra y reciben allí una formulación económica más concreta, la cual lleva necesariamente, en el pensamiento de los ideólogos de la burguesía ya dominante, a una completa trivialización filosófica (cfr. lo que escribe Marx acerca de Bentham). Por otra parte, la muy diversificada oposición

a las consecuencias sociales y económicas del violento desarrollo del capitalismo son uno de los principales momentos temáticos desencadenadores del romanticismo. Con la concepción dialéctica de estos problemas Hegel se encuentra tan lejos de la trivialidad a la Bentham como de la falsa y reaccionaria "profundidad" romántica. Más bien aspira a abarcar con el pensamiento la real estructura interna, las fuerzas realmente activas de su época, y a descubrir la dialéctica de su movimiento.

Sería erróneo limitar esa tendencia de la filosofía hegeliana a aquellas observaciones en las que He el discute explícita y directamente los problemas de la sociedad capitalista. Esta discusión determina más bien toda la estructura de su sistema, la peculiaridad y la grandeza de su dialéctica. En este punto precisamente se encuentra una de las raíces de su superioridad filosófica y dialéctica sobre sus contemporáneos. Nuestro estudio se propone la tarea de mostrar por lo menos alusivamente o en esbozo esa interacción en el desarrollo del joven Hegel. Ella mostrará cómo en un decisivo momento crítico de ese desarrollo, en el momento en que He el vacila confusamente ante los ideales revolucionarios de la gran Revolución contemporánea suya, el estudio de la economía política, de la situación económica de Inglaterra, vuelve a proporcionarle una brújula que le permite salir del laberinto encontrando la vía de la dialéctica. E intentaremos mostrar concretamente la gran importancia que ha tenido la comprensión de los problemas económicos para el nacimiento del pensamiento conscientemente dialéctico del joven Hegel.

Esta concepción de la filosofía hegeliana no es en el fondo más que el intento de aplicar al desarrollo juvenil de Hegel la gen al observación ofrecida por Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844: "La grandeza de la *Fenomenología* hegeliana... es, pues, por una parte, que Hegel concibe como un proceso la autoproducción del hombre..., que concibe, en resolución, la esencia del *trabajo*, y al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*."

Marx muestra aquí lo mucho que la filosofía hegeliana es un movimiento mental análogo a la economía clásica inglesa. Cierto que, mientras que en ésta los concretos problemas de las sociedades burguesas aparecen en su concreta regularidad económica, Hegel no ofrece más que el reflejo abstracto (idealista) de sus principios generales; pero, por otra parte, Hegel es el único que apresa el carácter dialéctico de ese movimiento, y el único capaz de pasar así desde eso a la dialéctica general. (Vale la pena recordar de nuevo al lector que con todo eso —como hemos precisado ya— no se toca más que un aspecto del origen de la dialéctica he eliana.)

Lue o de lo dicho estará claro para el lector que esa grandiosa concepción hegeliana de la dialéctica de la sociedad humana es una dialéctica *idealista*, con todos los defectos, todas las limitaciones y todas las deformaciones que el idealismo introduce necesariamente en la concepción de la dialéctica. Tarea de este estudio es precisamente mostrar en concreto los aspectos importantes y los aspectos débiles del desarrollo de la dialéctica hegeliana en sus diversas etapas. El autor espera que muy pronto sigan a esta obra trabajos que corrijan y complementen la unilateralidad de su planteamiento histórico —trabajos que estudien la influencia de la cien-

cia de la naturaleza en el origen de la dialéctica hegeliana—. Sólo cuando contemos con resultados también en este terreno podremos encontrarnos con un cuadro claro y dominable del desarrollo de Hegel. Y es de prever que esos trabajos concretarán y corregirán algo de este trabajo mío que se desprenda necesariamente de la unilateralidad de mi planteamiento. Pero el autor tiene la esperanza de haber expuesto correctamente *en sus rasgos fundamentales* el desarrollo del pensamiento del joven Hegel en la medida en que éste es conocible por el material con que contamos hoy día.

El punto de vista metodológico para el estudio de la historia de la filosofía que domina el presente trabajo abarca mucho más que este mero objetivo de conseguir una recta comprensión del desarrollo juvenil de Hegel. Se trata de la conexión interna entre filosofía y economía, entre economía y dialéctica. En el curso del tiempo, la exposición de la historia de la filosofía se ha visto cada vez más obligada a rebasar el complejo problemático filosófico en sentido estricto para descubrir conexiones más profundas, y a dirigir su atención al crecimiento histórico del pensamiento humano en la amplia totalidad de la comprensión científica de la realidad concreta. Es muy natural que al hacerlo así las ciencias de la naturaleza hayan estado y estén en primer lugar. El estudio de la interacción entre la ciencia de la naturaleza por una parte y la metodología filosófica, la teoría del conocimiento y la lógica por otra, ha dado resultados nada despreciables, a pesar de haber padecido por el hecho de que ha considerado casi siempre como criterio metodológico definitivo el agnosticismo de Kant, Berkeley o Hume, quedando así ciego para las complicadas influencias recíprocas que existen entre la dialéctica filosóficamente consciente, por más que idealista (filosofía de la naturaleza del período clásico alemán), y la dialéctica no aclarada teoréticamente y espontáneamente nacida de la práctica científico-natural (Lamarck, Darwin, etc.). En cambio, la relación metodológica entre la filosofía y el dominio intelectual de los fenómenos sociales ha quedado hasta ahora prácticamente sin estudiar.

Creemos que ello no es casual. El motivo se encuentra en la situación social misma y en su desarrollo. Mientras que en los comienzos de la economía burguesa los grandes representantes de la nueva ciencia vieron en ella, por una parte, la ciencia básica de la vida social, y, por otra parte, en las categorias económicas, *relaciones entre seres humanos* —con una honrada e ingenua ausencia de prejuicios—, más tarde penetra en esa ciencia la fetichización de las categorías económicas, producto objetivamente necesario y creciente del desarrollo del capitalismo, hasta determinar cada vez más profunda y decisivamente la metodología de las ciencias sociales. Esta metodología opera cada vez más exclusivamente con tales categorías fetichizadas, sin penetrar ya hasta las relaciones entre los hombres (ignorando también las relaciones de los hombres con la naturaleza, mediadas por aquellas relaciones interhumanas); en paralelo con ese proceso, y en gran medida a consecuencia de él, la metodología económica deja de ser la ciencia fundamental de la vida social para convertirse en una de las numerosas disciplinas particulares radicalmente especializadas. Y como también la filosofía recorre en su mayor parte este camino que lleva a la especialización como disciplina particular, se

comprende que los filósofos no hayan tenido siquiera la idea de hacer fecundar su trabajo metodológicamente por el estudio detallado de las categorías económicas.

Repetimos: los viejos economistas adoptaron una actitud completamente diversa ante esas cuestiones. Leemos en Galiani: "El valor es una relación entre personas." Y todavía en tiempos de la disolución de la escuela de Ricardo se subraya consciente y enérgicamente este carácter interhumano de las categorías económicas, como hace, por ejemplo, Thomas Hodgskin. Pero este importante conocimiento es sólo la mitad de la verdad. Luego de citar esas palabras de Galiani, Marx las comenta del modo siguiente: "pero habría tenido que añadir: una relación encubierta por una costra cósica"; y en su análisis crítico de Hodgskin explica Marx: "Hodgskin dice, pues, con otras palabras que los efectos de una determinada forma social del trabajo se atribuyen a la cosa, a los productos de ese trabajo; que la relación misma se transmuta fantásticamente tomando una figura *cósica*. Hemos visto que este hecho es una característica específica del trabajo basado en la producción de mercancías, en el valor de cambio, y que ese quidproquo se manifiesta en la mercancía, en el dinero (cosa que Hodgskin no ve), y aún más potenciadamente en el capital. Los efectos que tienen las cosas en tanto que momentos objetivos del proceso del trabajo se les atribuyen en el capital como efectos que ellas tuvieran en su personificación, en su independencia frente al trabajo. Pero las cosas dejarían de tener esos efectos si dejaran de enfrentarse con el trabajo en esa *forma alienada*. El *capitalista* en cuanto capitalista no es más que la personificación del capital, o sea de la creación del trabajo, revestida de propia voluntad y de personalidad, enfrentada con el trabajo mismo. Hodgskin concibe esta situación como una ilusión puramente subjetiva tras la cual se esconden el engaño y el interés de la clase explotadora, y no ve cómo ese modo de representación se desprende de la relación real misma, cómo esta última no es expresión del primero, sino a la inversa." *

Con esto nos encontramos en el centro del tejido de las relaciones recíprocas entre categorías económicas y categorías filosóficas: las categorías dialécticas de las ciencias sociales aparecen como imágenes mentales reflejas de aquella dialética que se desarrolla objetivamente, independientemente del saber y de la voluntad de los hombres en su vida, y cuya objetividad hace de la realidad social una "segunda naturaleza". La ulterior reflexión muestra que precisamente en esa dialéctica de la economía, si se concibe correctamente, se expresan las relacions interhumanas más originarias, más fundamentales, más decisivas; y que éste precisamente es el terreno en el cual la dialéctica puede estudiar la vida social según su modo auténtico y sin falsear. Por eso no es casual que, desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, la hora natal del materialismo dialéctico coincida con el descubrimiento de esa dialéctica de la vida económica. El "genial boceto" de Friedrich Engels sobre las categorías económicas, publicado en los *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* [Anales franco-

* Marx, *Theorien über den Mehrwert* [Teorías sobre la plusvalía], Stuttgart, 1921, vol. III, págs. 354 ss.

alemanes] y los *Manuscritos económico-políticos* de Marx describen claramente esos comienzos. Y tampoco es casual que en la última de esas obras se ofrezca, por una parte, un análisis de la naturaleza dialéctica del trabajo de los economistas clásicos, y, por otra, un análisis de los fundamentos económicos de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana.

Como verá el lector, esas observaciones de Marx han resultado decisivas para el presente libro. Pero si nos hemos detenido un tanto en ellas es además porque creemos que abren una vía de acceso a una fecunda ampliación metodológica de la historia de la filosofía. Nuestro estudio investiga las relaciones recíprocas entre el desarrollo de las concepciones económicas de Hegel y su dialéctica puramente filosófica, y creemos que con ayuda del nuevo punto de vista metodológico indicado nos ha sido posible descubrir científicamente conexiones hasta hoy desconocidas o contempladas incorrectamente.

Pero ¿se limita a Hegel este planteamiento problemático? ¿Es Hegel el único pensador importante en cuya obra la economía desempeñe un papel importante? Todo conocedor de la filosofía inglesa dará inmediatamente respuesta negativa a esas preguntas, pues conocerá las relaciones existentes entre Hobbes y Petty, sabrá que Locke, Berkeley y Hume han sido economistas además de filósofos, que Adam Smith ha sido filósofo además de economista, que las concepciones sociales de Mandeville son inseparables de sus ideas económicas, etc. Mas ese conocedor sabrá también que la conexión metodológica entre la economía y la teoría del conocimiento de Locke, por ejemplo, es hasta el momento un terreno totalmente baldío en cuanto a investigación, y que la literatura que existe hasta hoy se ha limitado a recoger biográficamente una especie de "unión personal" de economía y filosofía en las personas de esos pensadores, para tratar luego de un modo inconexo las actividades de dichos autores en uno y otro campo.

Como es natural, esas relaciones entre economía y filosofía no existen sólo en la filosofía inglesa. Desde Platón y Aristóteles, incluso desde Heráclito, apenas hay un pensador universal, un verdadero filósofo, que haya pasado junto a estos problemas sin prestarles atención. Pero no es en modo alguno necesario, para que exista esa atención, que el pensador en cuestión se haya puesto conscientemente y como problemas especiales de la economía esas relaciones interhumanas que en la Edad Moderna y Contemporánea han llegado finalmente a ser el objeto de esa ciencia: basta que esas relaciones entre los hombres hayan llegado a ser de un modo u otro problema para el filósofo.

Piensa el autor que en este punto se abre un nuevo campo extraordinariamente fecundo a la historia de la filosofía. Por eso concluye estas observaciones introductorias expresando la esperanza de que dicho campo se vea muy pronto sujeto a un enérgico trabajo, y de que este primer intento de descubrir las conexiones aludidas resulte muy pronto superado por otros trabajos más comprehensivos.

CAPÍTULO PRIMERO

EL PERIODO REPUBLICANO DEL JOVEN HEGEL

(Berna: 1793-1796)

1. El período "teológico" de Hegel: una leyenda reaccionaria.

La *Ilustración* es el punto de partida del desarrollo de Hegel, como ocurre con casi todos los hombres significativos de la Alemania de la época. También aquí encontramos un terreno tan amplio como poco estudiado por la historia de la filosofía. Pues los historiadores alemanes de la literatura y de la filosofía se han esforzado durante mucho tiempo por levantar una muralla china entre la Ilustración y el período clásico. Con completo falseamiento de la realidad se ha interpretado el *Sturm und Drang* como un movimiento diametralmente opuesto a la Ilustración. Sólo en los últimos decenios, cuando la ciencia histórica ha empezado a retocar en sentido apologético-reaccionario incluso la Ilustración misma, se ha concedido alguna mayor importancia a las conexiones que parten de ella, con objeto de interpretar con este nuevo estilo y en sentido reaccionario las figuras más importantes del período clásico, una vez conseguida una imagen reaccionaria de la Ilustración alemana.

Una historia marxista de la filosofía tendrá que estudiar aquí con detalle el carácter de clase de la Ilustración alemana, así como la influencia de la Ilustración francesa e inglesa en ella. Tendrá que revelar las contradicciones de clase que han dominado en el seno de la Ilustración alemana. Pues es visible sin más para cualquier conocedor de la historia de Alemania que la Ilustración alemana ha servido ideológicamente a la vez a los fines del absolutismo feudal de los pequeños Estados germánicos y a los de los revolucionarios burgueses que entonces se organizaban ideológicamente. Ya Marx destacó en *La ideología alemana* esta contradicción de la Ilustración germánica. La situación más progresada de Francia, con la correspondiente mayor diferenciación clasista, y la mayor claridad y decisión de la lucha de clases, han convertido en Francia de un modo muy natural a los principales ilustrados en ideólogos preparadores de la revolución burguesa. Como en Alemania la revolución burguesa no estaba a la orden del día en el terreno de la realidad, la influencia de los ilustrados franceses fue mucho más confusa y contradictoria que en Francia misma.

El absolutismo feudal y sus ideólogos han intentado muchas veces en la época aprovechar determinados aspectos de la Ilustración para sus pro-

pios fines. La oposición, y especialmente la oposición político-social de los ilustrados alemanes, era demasiado débil, mucho más de lo que lo habría sido en un país económicamente más desarrollado. Y este carácter de la Ilustración alemana se refleja en todos los terrenos ideológicos. Mientras que la línea principal de desarrollo ideológico tiende en Francia cada vez más claramente hacia el resuelto materialismo de Diderot, Holbach y Helvetius, la Ilustración alemana está simplemente dominada por la idea de la "religión racional". Ateos y materialistas son en la Alemania de la época meras excepciones, y en la mayor parte de los casos personalidades aisladas en todos los sentidos, como, por ejemplo, B. J. Ch. Edelmann. El más extremo radicalismo que han conseguido alcanzar los representantes principales de la Ilustración alemana es un panteísmo spinozista. Pero ya el propugnar esa ideología, como han hecho el Lessing maduro o el joven Goethe, provoca la indignación y el espanto en las filas de los ilustrados medios alemanes. Es extraordinariamente característico el hecho de que Lessing no haya revelado su spinozismo al ilustrado Moses Mendelssohn, que tan estrecha amistad tuvo con él, y que Mendelssohn se sintiera tan profundamente afectado cuando, a la muerte de Lessing, se hicieron públicas sus verdaderas ideas por la aparición de sus conversaciones con F. H. Jacobi.

El marco de este estudio no nos permite, naturalmente, una investigación especial de la Ilustración alemana. Para nuestros fines tiene que bastar la comprobación de que la educación recibida en la Fundación de Tübingen, donde el joven Hegel pasó sus primeros años de estudio, era una Ilustración adaptada a las condiciones cortesanas. Poseemos desde hace poco tiempo una serie de apuntes (publicados por Hoffmeister) de los que se desprende sin lugar a dudas que el joven Hegel conocía muy íntimamente la Ilustración alemana, francesa e inglesa. También sus posteriores estudios en Berna nos muestran a Hegel intensamente ocupado con la literatura de la Ilustración, no limitada a la ciencia histórica y a la filosofía, sino inclusiva de las bellas letras del periodo. (Así, por ejemplo, en los apuntes de Berna se encuentra una cita de una novela de Marivaux.) La parte principal de esas lecturas son, sobre todo al principio, los ilustrados alemanes. En los extractos de Tübingen, ya citados, encontramos prácticamente textos de todos los ilustrados alemanes, incluso de los de segunda fila, y no sólo citados, sino estudiados más o menos detalladamente. Especialmente a principios del período bernés, Hegel se refiere en sus apuntes frecuentemente a la *Jerusalem* de Mendelssohn, entonces muy famosa. Con especial frecuencia se presentan los escritos y las piezas artísticas de Lessing, sobre todo *Nathan el Sabio*.

Pero con esto no se agota ni mucho menos el ámbito de las lecturas del joven Goethe, ni siquiera por lo que hace al período de estudios en Tübingen. De sus estudios y apuntes se desprende claramente que conocía muy bien a los grandes de la Ilustración francesa, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Holbach, Rousseau y otros. Sus estudios históricos tienen que haber sido muy amplios, sobre todo en Berna. De sus extractos resulta que ha estudiado detalladamente las obras de Grocio, la *Historia india* de Raynald, la *Historia de la Gran Bretaña* de Hume, la *Decadencia y caída del Imperio Romano*, de Gibbon. A ello se añade la lectura de las obras

históricas de Schiller, algunos estudios de Benjamín Constant y los escritos del revolucionario alemán Georg Forster. Dada la naturaleza de la educación de la época, no hace falta decir que Hegel conocía bien a los filósofos e historiadores de la Antigüedad. Pero es importante indicar que su interpretación de los antiguos historiadores y filósofos se movía plenamente en la línea de la Ilustración anglofrancesa. También el joven Hegel —como mostraremos detalladamente a continuación— ha visto en la antigua ciudad-estado (polis) no un fenómeno social pasado y caducado, surgido en determinadas condiciones concretas y desaparecido en otras, sino el modelo eterno, el prototipo inalcanzado de una modificación actual de la sociedad y del Estado.

Ya eso basta para apreciar claramente la dirección en que se mueven las lecturas del joven Hegel. En el marco de las luchas de tendencia que atraviesan la Ilustración alemana, el joven Hegel va encontrándose cada vez más en el ala izquierda democrática, la cual critica y combate los rasgos de la Ilustración alemana que se deben a su adaptación al mundo específicamente alemán de los pequeños estados absolutistas. El desarrollo de Hegel entre Tübingen y Berna se produce en una dirección tal que el interés del joven pensador apunta cada vez más a los ilustrados franceses e ingleses, posponiendo a los alemanes. Por eso es característico y llamativo el que Hegel apele tantas veces en sus apuntes a la crítica de la religión contenida en el citado drama de Lessing, crítica que, para la situación alemana de la época, es sumamente radical. No menos llamativo y característico es el que el juicio de Hegel acerca de las relaciones entre la Antigüedad y el presente, formulado a propósito de la cuestión de las relaciones entre el arte antiguo y el arte cristiano, se base en concepciones expresas en las *Ansichten vom Niederrhein* (Visiones del Bajo Rin), de Georg Forster. Hegel ha tomado extensos extractos de este libro; y si eso es característico para Hegel, característico de sus modernos editores es el que Hermann Nohl, por ejemplo, si bien se ve naturalmente obligado a admitir el hecho de esos extractos, no los reproduzca en su edición, con objeto de dificultar al lector la comprensión de la importancia de esas citas para el desarrollo de Hegel.

Más tarde tendremos que ocuparnos detalladamente del hecho curioso de que el joven Hegel haya sido bastante indiferente a los problemas filosóficos en sentido estricto. Sin duda ha leído a los filósofos antiguos, a Spinoza y a Kant, pero la única lectura documentalmente comprobada de las obras de Spinoza, por ejemplo, es el *Tratado teológico-político*. Y el estudio de este libro puede haber estado perfectamente relacionado con sus estudios de crítica de la religión y de historia de las religiones.

En este contexto hay que citar aún la lectura de la *Historia de la Iglesia*, de Mosheim, pues todos los modernos editores y expositores del desarrollo del joven Hegel conceden una extraordinaria importancia a esa lectura, por la que quieren demostrar los intereses religiosos y teológicos del pensador en formación. Nos ocuparemos detalladamente de esta cuestión más adelante. Por el momento bastará con decir que las obras históricas ya citadas del periodo de la Ilustración tratan también ampliamente la historia de las religiones, especialmente la del cristianismo. Y mientras

que Hegel no ha tomado de Mosheim más que extractos referentes a hechos históricos, en sus comentarios toma resueltamente posición en favor de la radical crítica del cristianismo que se encuentra en los escritos de Gibbon, Forster, etc. El que en todo este contexto Hegel haya estudiado también la mística alemana (el maestro Eckhart, Tauler, etc.) no prueba en lo más mínimo las construcciones de Dilthey, Nohl y consortes. Pues, como también veremos detalladamente más adelante, las sectas son de una gran importancia para la concepción del cristianismo que se hace Hegel en la época. Del mismo modo que ha descubierto y criticado en el cristianismo primitivo el carácter de organización en sectas, puede haberse ocupado ya en esta época, por interés histórico-polémico, de la cuestión de las sectas posteriores.

Para volver a la cuestión de las lecturas filosóficas del joven Hegel, hay que destacar, naturalmente, ante todo el conocimiento de Kant, el cual se retrotrae seguramente a la época de estudiante de Tübingen. Pero es característico de la situación ideológica de la época, del estado de ánimo de la entonces joven generación filosófica, el que tanto en el joven Hegel cuanto en el joven Schelling se encuentre en el centro del interés la *Crítica de la razón práctica.* Tal es el caso en Hegel aún más acusadamente que en Schelling. No puede hallarse en todo el período de Berna un solo apunte de Hegel que aluda a una ocupación profunda con los problemas de la *Crítica de la razón pura,* con problemas epistemológicos en sentido estricto. También se desprende claramente del epistolario con Schelling que el joven Hegel ha empezado a estudiar con vacilaciones, sin interés acuciante, los primeros escritos de Fichte, y se ha encontrado en seguida, según parece por los materiales con que contamos, en una actitud muy crítica frente a ellos. En cambio, es característico que las *Cartas sobre la educación estética,* de Schiller, le hayan suscitado verdadero entusiasmo, y ello, de acuerdo con la tendencia general de su pensamiento en la época, no tanto por su contenido estético-filosófico cuanto por su aguda crítica de la ausencia de cultura en la Edad Moderna, por su comparación de esa decadencia cultural con la grandeza de la cultura antigua.

Como es natural, todo eso no significa que el joven Hegel pueda ser simplemente alineado con la Ilustración en todos los terrenos de su concepción del mundo. Pues su punto de vista *idealista* le separa desde el primer momento de los franceses y de los ingleses. Hegel no ha oscilado nunca seriamente hacia el materialismo filosófico, como han hecho, en cambio, muchos importantes contemporáneos suyos. En su *Materialismo y empiriocriticismo* ha señalado Lenin la presencia de esa oscilación en Kant; también en los primerísimos trabajos del joven Schiller, cuando éste estudiaba medicina, se encuentran ciertas tendencias al materialismo; cuando estudiemos el desarrollo de Hegel durante el período de Jena podremos mostrar lo enérgicas que han sido esas oscilaciones a veces en el mismo Schelling, durante el periodo de la "Filosofía de la naturaleza". Mucho más consecuente que los pensadores citados, Hegel ha sido toda su vida un filósofo idealista. Su aproximación al materialismo, en el sentido en que la registra Lenin en sus observaciones a la lógica de Hegel, se producen por el rodeo a través del idealismo objetivo, a través de la enciclopédica anchura de su saber y por obra de su sobria observación sin pre-

juicios de los hechos. Pero su pensamiento filosófico consciente ha sido siempre idealista.

Hemos indicado ya que en los períodos de Tübingen y Berna el joven Hegel no se ha ocupado profundamente de problemas propiamente filosóficos, que su interés en esa época no se ha dirigido nunca a cuestiones de teoría del conocimiento. A pesar de ello, surge en él una actitud unitaria para el enjuiciamiento de los fenómenos de la sociedad y de la historia. Hay pocos indicios de que en Berna se haya ocupado seriamente de problemas filosófico-naturales. El joven Hegel no investiga filosóficamente los fundamentos filosóficos de su punto de vista unitario. Como muchos importantes coetáneos suyos, quiere aplicar el planteamiento kantiano de la *Crítica de la razón práctica* a la sociedad y a la historia. El punto de vista kantiano es dominante en dos sentidos: primero, porque Hegel concibe los problemas sociales principalmente como problemas morales; segundo, porque el problema de la práctica —o sea de la transformación de la realidad social por el hombre— es el problema central de su pensamiento.

Pero en un punto decisivo Hegel va, ya en su primera juventud, más allá de Kant. Kant estudia los problemas morales desde el punto de vista del individuo; el hecho moral fundamental es para él la conciencia moral. Y no consigue una aparente objetividad idealista sino proyectando sobre un sujeto ficticio, aparentemente supraindividual, pero en realidad individual y mistificado —el llamado "yo inteligible"—, los rasgos comunes, la legalidad general de la ética que intenta descubrir. Los problemas sociales crecen ante Kant secundariamente, por la posterior sumación de los sujetos individuales que son los primariamente estudiados.

En cambio, el subjetivismo del joven Hegel, orientado a la práctica, es desde el primer momento colectivo y social. Para Hegel, el punto de partida y el objeto central de la investigación es siempre la actividad, la práctica de la sociedad. Se encuentra aquí una metodología que tiene determinados puntos de contacto con la de Herder. Herder ha sido el primer ilustrado alemán que ha planteado el problema de la práctica social colectiva, aunque sin ser capaz de fijar conceptualmente de un modo claro la naturaleza del sujeto que así obra ni las leyes reales de su modo de obrar; precisamente desde el punto de vista metodológico queda siempre en él una característica semioscuridad impenetrable. El joven Hegel no se apoya en ningún momento concreto y demostrable en las investigaciones históricas de Herder, y ni siquiera contamos con documentos para probar que haya sido impresionado de un modo especial por Herder. Mas las ideas de Herder estaban en el aire en la Alemania de la época, y sería por tanto ocioso trabajo filosófico el buscar pasos paralelos entre Herder y el joven Hegel.

Pero el siguiente punto es importante para todo el desarrollo de Hegel: Hegel parte del concepto herderiano, nada aclarado, de sujeto colectivo. En su período de Berna no hace el menor esfuerzo por aclarar conceptual y epistemológicamente la esencia de ese sujeto. Más bien estudia a ese sujeto colectivo, y sus hechos y destinos, en el curso del acaecer histórico, de la transformación de la realidad social. Veremos que la decadencia de ese sujeto colectivo, su descomposición en individuos "privados" cuya

mera "suma" pasa a componer la sociedad, desempeña el papel decisivo en su pensamiento al respecto.

En su período bernés, el joven Hegel toma, como veremos esa descomposición como mero hecho histórico, sin obtener de él ulteriores consecuencias filosóficas. Su problema capital en ese período es un problema práctico: se plantea la cuestión de cómo ha sido posible esa descomposición de la subjetividad colectiva de las antiguas repúblicas-ciudades. Así aparece en él el reflejo mental de la importante ilusión histórica que ha guiado la acción de los dirigentes jacobinos de la Revolución Francesa, de Robespierre o de Saint-Just. Sólo tras la derrota del jacobinismo, luego de Termidor, aparece, ya en Francfort, cuando la gran crisis de su pensamiento, el problema de una valoración positiva de la sociedad moderna, de la sociedad del burgués, del individuo "privado", y veremos cómo surgen de esa crisis, en íntima conexión, tanto la ocupación con los problemas de la economía política como la concepción dialéctica de la realidad social.

Por de pronto, pues, tenemos que ocuparnos de ese sujeto histórico colectivo conceptualmente sin analizar. Y sabemos también que todos los problemas sociales e históricos que se le presentan al joven Hegel en este contexto cobran la forma de problemas morales. De un tal planteamiento se sigue necesariamente que en esas reflexiones histórico-filosóficas la *religión* tiene que desempeñar un papel decisivo. Este es uno de los puntos más aprovechados por la filosofía reaccionaria del período imperialista para falsificar la estampa de Hegel. Característicamente ha titulado Hermann Nohl su edición de los fragmentos juveniles de Berna y de Francfort *Hegels theologische Jugendschriften* [Escritos teológicos juveniles de Hegel]. Con ello pretende subrayar la idea de que Hegel no ha cursado sólo la teología en la Fundación de Tübingen como inevitable estudio para ganarse la vida, sino como si los problemas teológicos constituyeran el fundamento y el punto de partida de todo su pensamiento. Esta tendencia se encuentra aún más intensamente en el otro editor reciente de Hegel, Georg Lasson. Para éste, la religión y la teología son el eje de todo el sistema hegeliano; Lasson critica a todo comentarista de Hegel, por reaccionario que sea, que no coloque de un modo absoluto el punto de vista religioso en el centro de la interpretación del filósofo. En este mismo ámbito de ideas se encuentra también la tesis capital de la mayor monografía moderna sobre el joven Hegel, la de Th. L. Haering, el cual ve en Hegel un "pedagogo popular", deformando hermenéuticamente el punto de partida práctico de Hegel, que ya hemos analizado, en el sentido de un intento de adoctrinamiento religioso del pueblo.

¿Qué hay de verdad acerca de ese carácter "teológico" de los escritos juveniles de Hegel? El lector atento y sin prejuicios encontrará en esos escritos asombrosamente poco de teología: es más, encontrará en el joven Hegel un estado de ánimo resueltamente hostil a la teología. Como ya hemos subrayado, la cuestión religiosa desempeña, naturalmente, un papel importantísimo en el complejo problemático histórico del joven Hegel, y, como sabemos, la religión no deja nunca de desempeñar un tal papel en el sistema de Hegel.

Pero lo que hay que estudiar concretamente es: primero, en qué con-

siste esencialmente esa ocupación del joven Hegel con la religión; segundo, cuáles son los fundamentos históricos de este planteamiento problemático, y cuáles sus circunstancias y condiciones históricas. Si empezamos por la segunda cuestión, comprobamos en seguida que el problema del contenido histórico, de la actividad o eficacia histórica de las religiones, especialmente del cristianismo, ha sido siempre un problema central de toda la Ilustración alemana, hasta Reimarus y Lessing. Y hay que añadir aún que este problema vuelve a aparecer en la época de disolución del hegelianismo en los escritos de Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, etc. El joven Hegel se encuentra, pues, desde este punto de vista, en la línea general de la Ilustración alemana. Engels ha descubierto claramente en Feuerbach los motivos reales de este fenómeno: "Pero la política era entonces un terreno muy espinoso, y por eso la lucha principal se dirigió contra la religión; esa lucha era ya, por lo demás, desde 1840, una lucha indirectamente política." [1]

Este carácter indirectamente político de la religión y de la lucha contra la religión existe ya plenamente en el período en que Hegel escribe sus "Escritos teológicos juveniles": mientras que en el período preparatorio inmediato de la revolución de 1848 el radicalismo filosófico pasó muy pronto de la crítica de la teología —como actividad a medias, como forma insuficiente de oposición ideológica— a formas más políticas de crítica, en el marco de la Ilustración alemana del siglo XVIII, de acuerdo con unas circunstancias menos desarrolladas, toda seria toma de posición crítica en la discusión de la teología tenía que sentirse como mucho más revolucionaria. En este punto se sitúan los "Escritos teológicos juveniles" de Hegel. En su tendencia fundamental, son escritos contra la religión cristiana. Hemos aludido ya a la idea central de la filosofía de la historia entonces profesada por Hegel, según la cual la decadencia de las antiguas ciudades-repúblicas ha significado la decadencia de la sociedad de la libertad y de la grandeza humanas, la transformación del heroico *citoyen* republicano de la *polis* en el mero y egoísta "hombre privado" de la sociedad moderna, el burgués. Anticipando aquí sucintamente el resultado final del análisis de la religión cristiana hecho por Hegel en esta época, tenemos que decir: el joven Hegel ve en el cristianismo precisamente la religión del "hombre privado", del burgués, la religión de la pérdida de la libertad humana, la religión del despotismo milenario y de la servidumbre milenaria. Con estas ideas se mueve Hegel en la línea de la Ilustración en general.

Pero hay que añadir en seguida que el joven Hegel, como todos los ilustrados alemanes en general, no ha llegado nunca, en la lucha contra la religión cristiana, tan lejos como los grandes ingleses y franceses. Su lucha contra el cristianismo no llega nunca a ser un ateísmo materialista. Antes al contrario, el núcleo de sus esfuerzos es religioso: consiste en descubrir las condiciones sociales en las cuales la religión del despotismo y de la servidumbre podría ser de nuevo sustituida por una religión de la libertad según el modelo de la Antigüedad.

[1] Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Berlín, 1952, pág. 13. [L. Feuerbach y el final de la iloso ía clásica alemana.]

Dadas las circunstancias alemanas, no hay en este hecho nada que pueda llamar la atención. Engels ha mostrado que incluso en el mismo Feuerbach la lucha contra la religión, el desenmascaramiento de la religión, se convierte a veces en la exigencia de una nueva religión "depurada". Y a Engels también se debe la observación de que la sobrestimación de la significación histórica de la religión, la idea de que los grandes puntos de inflexión del desarrollo de la humanidad están condicionados por los acontecimientos religiosos, sigue siendo aún característica de la concepción de la historia profesada por Feuerbach. Todo esto puede decirse, aún más tajantemente, de los ilustrados alemanes cuya obra precede a la de Hegel. Piénsese ante todo en un pensador tan honesto e importante como Lessing, cuyas luchas ilustradas se han desarrollado siempre en el seno de un horizonte religioso. Por otra parte, empero, no puede olvidarse que, aunque la Ilustración alemana no ha alcanzado nunca en la lucha antirreligiosa la resolución materialista y atea que se encuentra en Diderot, Holbach o Helvetius, ha llegado, en cambio, a veces (Lessing, Herder) más lejos que esos pensadores franceses en la comprensión histórica del origen de las religiones, de las raíces sociales de la evolución de sus formas.

En este punto se encuentra precisamente la importancia de los escritos juveniles de Hegel. El joven Hegel sitúa con gran radicalismo en el centro de sus estudios la cuestión de los orígenes sociales del cristianismo. Con esa sobrestimación idealista del papel histórico de la religión, a la que nos referíamos, Hegel ve en el cristianismo la causa última de todos los acontecimientos y todas las situaciones sociales y políticas de la vida moderna contra los cuales dirige precisamente su lucha principal. Su objetivo práctico central —la renovación de la democracia de la *polis,* de su libertad y de su grandeza— requiere, según sus concepciones de la época, una fundamentación histórica, una base histórica: esa fundamentación consiste en descubrir e interpretar los movimientos sociales, la decadencia social y política, como consecuencia de la cual el cristianismo se ha convertido en religión dominante. El objetivo de Hegel es eliminar todo ese complejo histórico. Busca las causas de su origen para poder precisar la perspectiva de su hundimiento.

No hará falta más para ver claramente cómo todas esas concepciones del joven Hegel nacen del suelo puesto por la influencia de la *Revolución Francesa.* El temprano entusiasmo de Hegel por la Revolución Francesa es un hecho universalmente conocido. Se sabe también que los amigos juveniles de Hegel, Hölderlin y Schelling, plantaron con él aún en Tübingen un árbol de la libertad en torno del cual bailaron en corro cantando canciones revolucionarias. Según la tradición, constituyeron también en la Fundación de Tübingen el centro de un club secreto que se dedicaba a la lectura de los escritos prohibidos acerca de la Revolución Francesa. Este entusiasmo se encuadra en aquel general estado de ánimo entusiasta ante la Revolución Francesa que existió en la mejor parte de la intelectualidad alemana de la época, fenómeno al que antes nos hemos referido. Ya cuando estudié, en otro libro, este tema aludí al hecho de que en muchos escritores destacados de la época aquel entusiasmo duró poco. Los acontecimientos de 1793-94 no estaban al alcance de la comprensión de la mayor parte de los intelectuales alemanes contemporáneos. La dictadura

plebeya de los jacobinos de París espantó e indignó a la mayoría de ellos (a Klopstock, por ejemplo, a Scbiller, etc.). Pero la tesis de que por aquella decepción se convirtieran en acérrimos enemigos de la Revolución Francesa y abandonaran los principios de 1789 es una de tantas leyendas fraguadas por la historiografía burguesa. En la mayoría de los casos ocurrió precisamente lo contrario. Tal es particularmente el caso del joven Hegel.

En carta a Schelling (Navidades de 1794) escribe, por ejemplo, el pensador: "Seguramente sabréis que Carrière ha sido guillotinado. ¿Seguís leyendo papeles *franceses?* Si no recuerdo mal, me han dicho que en Württemberg están prohibidos. El proceso a Carrière es muy importante, y ha revelado todo el oprobio de los robespierristas." [2] Esta carta muestra con toda claridad que ya el joven Hegel es hostil al jacobinismo plebeyo. La peculiaridad de la posición de Hegel entre sus contemporáneos alemanes no consiste, en efecto, en su radicalismo. No sólo Forster fue bastante más lejos que él desde este punto de vista —pasando además a la práctica—, sino también Fichte; y viejos ilustrados como Herder o Wieland conservaron durante mucho más tiempo una simpatía viva incluso por los extremos de la Revolución Francesa. Lo especial de la posición de Hegel consiste en que, aunque desde el primer momento se opone a la extrema izquierda de la Revolución Francesa, ha sostenido sin embargo durante toda su vida la *necesidad histórica* de aquella Revolución, y ha seguido siempre viendo en ella el *fundamento de la moderna sociedad burguesa.*

Cierto que las ideas de Hegel a propósito de la sociedad burguesa han sufrido radicales modificaciones. En el período juvenil bernés, que es el que aquí nos ocupa, Hegel ve en la revolución burguesa, a pesar de su oposición a la política de Robespierre, el fundamento de la futura renovación de la sociedad. Más tarde, luego de la crisis de Francfort, cuando consigue una comprensión más profunda de la base económica de la sociedad burguesa, concibe la Revolución Francesa no ya como el impulso y el vehículo que debían llevar a una futura renovación de la sociedad, sino, por el contrario, como el fundamento histórico pasado —pero históricamente necesario— de la realidad que existe en la sociedad de su presente. Con esto llega finalmente a un entusiasmo —cierto que mitigado en la práctica por la perspectiva histórica— por los aspectos radicales de la Revolución Francesa.

Más tarde podremos estudiar detalladamente este desarrollo de Hegel siguiendo paso a paso sus manifestaciones aún existentes, hasta llegar al célebre capítulo de la *Fenomenología del espíritu.* Lo que ahora nos importa es conocer más próxima y concretamente el estado de ánimo de Hegel en la época. En una carta a Schelling fechada algo más tarde (16-IV-1795) escribe Hegel: "No creo que haya para la época signo mejor que este hecho de *que la humanidad se represente como tan respetable ante sí misma.* Ello es una prueba de que está disipándose el nimbo que aureolaba las cabezas de los opresores y los dioses de la tierra. Los filósofos enseñan y proclaman esa dignidad de la humanidad, y los pueblos aprenderán a sentirla, y a no pedir más sus derechos humillados en el polvo, sino to-

[2] K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlín, 1844, pág. 66. Esta obra se citará desde este momento por *Rosenkranz.*

marlos por sí mismos, apropiárselos. La religión y la política han jugado la misma carta. La religión ha *enseñado* lo que el despotismo *ha querido:* el desprecio del género humano, la incapacidad de éste para cualquier cosa buena, para ser algo por sí mismo. Con la difusión de la idea de cómo *debe* ser todo, desaparecerá la indolencia de la gente sentada, que está dispuesta a tomarlo todo eternamente tal como *es.*"[3]

Esta carta es interesante desde varios puntos de vista. Por una parte muestra la medida en que la *Crítica de la razón práctica* ha sido el punto de partida del joven Hegel. Muy a diferencia de sus posteriores concepciones, en las cuales colocará precisamente en el centro de la metodología de las ciencias sociales la atención a la realidad y la recusación del "deber ser" abstracto kantiano, Hegel contrapone aquí, al modo de Kant, el deber-ser transformador al inerte y reaccionario ser. Pero al mismo tiempo es visible que, sin preocuparse mucho por los fundamentos epistemológicos de su operación, Hegel está modificando hermenéuticamente a Kant: el deber-ser tiene ahora una significación puramente polític -social, mientras que su inicial carácter kantiano, de pura moralidad, no constituye más que el general fundamento idealista. A ello se añade que la contraposición entre ser y deber no se plantea aquí en la psique individual, entre el yo empírico y el inteligible —como es el caso en Kant—, sino entre tendencias progresivas y tendencias reaccionarias en la vida político-social.

Por lo que hace a este c ntenido político-social mismo, se aprecia claramente que la lucha de Hegel contra la filosofía y la religión dominantes son el aspecto ideológico de su lucha de la época contra el despotismo en general. Al concebir la crítica del cristianismo como un elemento de la lucha general contra el desp tismo feudal y absolutista, Hegel se encuentra en línea con la Ilustración y, más especialmente, con las grandes luchas de clases que han tenido lugar también en Francia en torno a la religión. Engels ha destacado acertadamente como esencial característica de la Revolución Francesa —a diferencia de todas las anteriores revoluciones burguesas— su esencia irreligiosa. Mientras que las anteriores revoluciones burguesas, incluyendo la inglesa del siglo XVII, han luchado aún bajo bandera religiosa, la Revolución Francesa apela "a ideas jurídicas y políticas... y no se preocupa de la religión sino en la medida en que ésta le cierra el camino, sin que se le ocurra colocar una religión nueva en el lugar de la vieja: como es sabido, el único intento en ese sentido, el de Robespierre, terminó en fracaso".[4]

Con esa observación ha caracterizado Engels la línea fundamental de lo que realmente ocurrió en la Revolución Francesa en este campo. Al considerar la posición del joven Hegel respecto de esos acontecimientos no hay que olvidar lo dicho antes al respecto, a saber, el hecho de que el refle o de los acontecimientos en Alemania, a consecuencia del atraso polític y económico, ha sufrido una característica deformación. Pues por mucho que los políticos rectores de la Revolución Francesa estuvieran gravados por diversos prejuicios e ilusiones (en parte también por lo que hace a la cuestión religiosa), el hecho es que trataron esos problemas como políticos

[3] Publicado en Rosenkranz, pág. 70.
[4] Engels, *Feuerbach*, op. cit., pág. 33.

reflexivos. La relación entre el estado revolucionario francés y la religión católica quedó en realidad determinada por el hecho de que la Iglesia católica constituyó el centro ideológico y organizatorio de la contrarrevolución realista, así como por la circunstancia de que los principales políticos comprendieron, o percibieron por lo menos, que la influencia de la religión católica en las masas campesinas no podía extirp ıse sin más decretando su supresión. La caracterización dada por Engels se confirma plenamente cuando se sigue con detalle los complicados hechos históricos que constituyen la cambiante y oscilante línea del desarrollo de este problema durante la Revolución Francesa.[5]

Los historiadores burgueses de los movimientos religiosos durante la Revolución Francesa coinciden todos en sobrestimar extraordinariamente su verdadera mportancia. Así, por ejemplo, Mathiez ha dado gran importancia a las relaciones entre la conspiración de Babeuf y los teofilántropos, aunque de su propia exposición y de los hechos que él mismo ha dado a conocer se desprende claramente que Babeuf y sus compañeros no han utilizado l s reuniones religioso-morales de aquella secta más que para procurarse una legalidad relativamente segura para sus propias reuniones.[6] Y de los hechos publicados por Aulard y Mathiez se desprende a su vez claramente que la lucha de Danton y Robespierre contra las concepciones religiosas de Hébert, Chaumette, etc., ha tenido en realidad un fundamento político, a saber, el temor de que su agitación extremista acabara por empujar a los campesinos a las filas de la contrarrevolución realista.

Incluso el intento de fundar una nueva religión, llevado a cabo por Robespierre en el último período de su dominio, el culto del "Ser Supremo", aunque tiene sin duda matices que proceden de las concepciones rousseaunianas de Robespierre, de las ilusiones que alimentaban él y sus partidarios acerca de las perspectivas y las posib lidades de desarrollo de la Revolución democrático-burguesa, sin embargo, por su esencia, es primariamente un acto político y no religioso, aunque sea la acción de un político desesperado en una situación también desesperada desde el punto de vista sociológico objetivo.

En el hecho de que Robespierre haya puesto cada vez más enérgicamente la cuestión de la moral en el centro del terror revolucionario de los jacobinos se refleja su lucha desesperada contra las tendencias capitalistas desencadenadas por la revolución misma, las cu les empujaban ineluctablemente hacia la liquidación de la dictadura jacobina de la plebe y hacia la abierta dictadura sin adornos de la burguesía, o sea hacia Termidor. El terror en nombre de la virtud republicana, de la lucha contra todas las formas de degeneración y corrupción, es en Robespierre el aspecto ideológico de su defensa del modo plebeyo de dirigir la revolución democrático-burguesa no sólo contra la contrarrevolución realista, sino contra la misma burguesía también. Y el hecho de que esa polít ca de Robespierre basara sus perspectivas en meras ilusiones, el hecho de que la

[5] Las monografías más importantes sobre esta temática son: Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Etre Suprême*, París, 1909. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, París, 1904. Mathiez, *La théophilanthropie et le culte décadère 1796-1801*, París, 1904.

[6] Mathiez, *Théophilanthropie*, págs. 40 ss.

dictadura plebeya de los jacobinos, luego de haber cumplido su misión —salvar a la revolución de la intervención extranjera mediante la movilización de las masas plebeyas— tenía por fuerza que hundirse, no contradice en nada el carácter predominantemente político de los actos de Robespierre en el último período de su gobierno, tampoco por lo que hace a la cuestión religiosa.

Cuando, pues, Robespierre dice en su discurso a la Convención del 5 de febrero de 1794 que se está haciendo una contrarrevolución moral para preparar la contrarrevolución política, tiene desde su punto de vista y una vez descontadas, naturalmente, sus inevitables ilusiones, completa razón.[7] Y su esfuerzo por fundar una nueva religión, la religión del "Ser Supremo", se basa precisamente en que para asegurar y continuar la revolución necesita crear en las concepciones morales del pueblo una ancha base que sea contrapeso tanto de la agitación de la Iglesia contrarrevolucionaria cuanto de la descomposición y corrupción que parten de la burguesía.[8]

En el curso de las oscilantes luchas de clases que se producen a raíz de Termidor surgen en Francia diversas sectas que igualmente se proponen mantener el espíritu republicano mediante la influencia religioso-moral sobre las masas. La más importante de esas sectas es la de los teofilántropos. Esta secta está compuesta por republicanos moderados, y llega a conseguir temporalmente influencia sobre ciertos miembros del Directorio de ideas republicanas. La secta parte del hecho de que las viejas religiones son inadecuadas para transformar las costumbres en un sentido republicano, y de que, por otra parte, sin una tal reforma moral la República se quedaría sin apoyo alguno en las masas, en las costumbres del pueblo.

Ya Robespierre consideraba las grandes fiestas populares, la introducción de costumbres republicanas en los principales acontecimientos de la vida cotidiana (nacimiento, matrimonio, entierro) como un medio importante para conseguir esa influenciación religioso-moral del pueblo. En su discurso a la Convención que acabamos de citar habla extensamente de la importancia de las solemnidades populares griegas, especialmente de la importancia que tenía la actividad autónoma que el pueblo desarrollaba en ellas; termina el discurso abriendo la perspectiva de que todo eso pueda repetirse y renovarse con mayores dimensiones en Francia: "Un sistema de tales fiestas sería al mismo tiempo el más suave lazo de fraternidad y el más poderoso instrumento de la regeneración."[9] Como es natural, esos momentos más exteriores de la "renovación religiosa" desempeñan en el movimiento de las sectas posterior a Termidor un papel mucho mayor que en el político Robespierre.

Hemos indicado ya que historiadores como Aulard y Mathiez sobrestiman claramente la importancia de esos movimientos religiosos. Pero lo más importante para nuestra problemática no es la importancia que esos movimientos hayan tenido realmente en la Francia revolucionaria, sino el

[7] *Oeuvres de Robespierre*, ed. por A. Vermorel, París, 1867, pág. 302.
[8] Discurso a la Convención de 7 de mayo de 1794, ibídem, págs. 308 ss.
[9] Ibídem, págs. 329 ss.

modo como tuvo lugar su recepción en la atrasada Alemania, y especialmente el *modo como* influyeron en el joven Hegel.

No poseemos, ciertamente, una prueba directa de que Hegel se haya interesado profundamente por esas corrientes religiosas de la Francia revolucionaria. Pero la probabilidad de que las haya conocido es extraordinariamente elevada. Mathiez[10] ofrece en su libro una detallada bibliografía de los periódicos en que se publicaron artículos en favor o en contra de los teofilántropos. Entre esos periódicos se encuentra el *Deutsche Merkur*, de Wieland, una de las publicaciones más leídas de la época en Alemania, así como la *Minerva* de Archenholz. De la última revista sabemos con certeza que Hegel la conocía y leía.[11] Y como también sabemos que durante su estancia en Suiza ha leído con sumo cuidado las más diversas publicaciones francesas, es muy inverosímil, dado su interés por la renovación religioso-moral de la humanidad en relación con la Revolución Francesa, que no haya sabido nada de los movimientos religiosos que se producían en Francia.

Pero más importante que esta conexión externa es la interior. En el curso de este capítulo, mientras tratemos la concepción hegeliana de la Antigüedad, hablaremos detalladamente de la gran importancia que atribuía a las fiestas populares griegas y a la actividad autónoma del pueblo en ellas y en la religión griega en general; sus ideas están en este punto en muy estrecho contacto con las del citado discurso de Robespierre. Y por lo que hace a la idea de influir de un modo general en las costumbres mediante la nueva religión que hay que crear sobre la base de una renovación de la Antigüedad, puede decirse que esta cuestión se encuentra precisamente en el foco de los intereses de Hegel en la época.

Como la mayoría de los idealistas alemanes de entonces, Hegel considera la renovación moral del pueblo menos como consecuencia de la revolución que como presupuesto suyo. Esta concepción había sido ya presentada por Schiller en las *Cartas sobre la educación estética*, cuya impresión sobre el joven Hegel hemos indicado ya. Pero la concepción de Schiller es pesimista. Precisamente porque considera que la renovación moral del pueblo es un presupuesto ineludible de la revolución lograda, desespera de la posibilidad de ésta, aunque piensa que es una necesidad histórica y moral la eliminación del sistema feudal absolutista característico de la Alemania de la época. Y es característico también en Schiller y sumamente importante el que en la cuestión de la renovación moral del pueblo considere imposible toda acción educativa del estado.

El joven Hegel se distingue en este punto de Schiller precisamente por su optimismo en lo que se refiere a la posibilidad de una renovación de la humanidad, de un período revolucionario en el que volverían a despertar la libertad y la virtud de humanidad. Por eso desempeña tan gran papel la religión en su concepción idealista juvenil. Hegel ve —también en esto de acuerdo con la ética y con la teoría social de Kant— que el estado no es capaz de imponer a sus ciudadanos más que la obediencia externa a la ley, la legalidad y no la moralidad. Pero como piensa que la solidez de un

[10] Mathiez, *op. cit.*, págs. 390 ss.
[11] Carta a Schelling de Navidades de 1794, Rosenkranz, pág. 65.

régimen depende precisamente de su arraigo en las concepciones y los sentimientos morales de sus ciudadanos, busca en la historia los factores que determinan esas concepciones, y descubre que la religión es el más eficaz de todos ellos. Así, por ejemplo, dice en el más importante de sus estudios del período de Berna, *La positividad de la religión cristiana*, hablando de esa relación del ciudadano al Estado: El Estado "no consigue llevar al ciudadano a servirse de esas instituciones sino por la confianza en ellas que tiene que suscitar. La religión es ante todo ese medio de suscitarla, y el que sea capaz de satisfacer su fin depende del uso que el Estado haga de ella. Este fin está claro en las religiones de todos los pueblos, las cuales coinciden todas en que se encaminan a producir el ánimo y la conciencia, lo cual no puede ser objeto de las leyes civiles..." [12]

Creemos que en esas líneas puede verse claramente qué hay de cierto en el carácter "teológico" de los escritos juveniles de Hegel. El joven Hegel piensa que los puntos de inflexión de la historia que le resultan importantes —el paso de la libertad antigua al despotismo medieval y moderno y el esperado paso de ese despotismo a la nueva libertad— están ligados del modo más profundo con inflexiones religiosas; que tanto la democracia como el despotismo necesitan religiones adecuadas a sus respectivos fines para poder subsistir duraderamente. Y lo dicho hasta ahora bastará para dejar en claro que el modo como Hegel se plantea metodológicamente la cuestión de la religión futura y de sus relaciones con la renovación de la Antigüedad está íntimamente emparentado con las ilusiones de los revolucionarios franceses, con los esfuerzos religioso-morales que se producen en el seno de la Revolución Francesa. Es una consecuencia de la autenticidad alemana de Hegel el que en su juventud haya reaccionado tan intensamente a este aspecto, en el fondo marginal, del desarrollo ideológico de la Revolución Francesa. Pero más adelante veremos que también desde este apartado punto de vista adjetivo ha sido capaz de sorprender algunos momentos objetivamente importantes del desarrollo social.

Cierto que es un rasgo esencial de la filosofía idealista el sobrestimar desmedidamente el papel histórico de la religión. Y que esa sobrestimación atraviesa permanentemente todo el desarrollo de Hegel. Como veremos, Hegel ha revisado radicalmente más tarde sus opiniones juveniles por lo que hace a todas las grandes cuestiones de la concepción de la historia. Pero todavía en sus cursos de Berlín sobre la filosofía de la historia vuelve a tomar el mismo planteamiento, precisamente en los lugares que se refieren ya a la revolución de julio de 1830. En ese lugar polemiza con el liberalismo de los países de la Europa occidental y dice: "Pues es un principio falso el de que las cadenas del derecho y de la libertad puedan romperse sin la liberación de la conciencia, el principio de que sea posible una revolución sin Reforma." [13] Como se ve, el punto de partida metodológico del joven Hegel por lo que hace a la eficacia histórica de las religiones le acompaña —aunque sin duda con grandes modificaciones de contenido— durante toda su vida. Se trata de una herencia insuperable del idealismo filosófico. Pero a pesar de todo eso la tesis de que existe un

[12] Nohl, pág. 175.
[13] Hegel, *Werke*, Berlín, 1840, vol. IX, pág. 542.

período "teológico" del joven Hegel es, como se ha visto, una leyenda histórica de los apologistas reaccionarios del imperialismo.

2. ¿Qué significa "positividad" para el joven Hegel?

La verdadera cuestión central del período bernés del joven Hegel es la de la "positividad" de la religión, especialmente de la cristiana. Pero para dejar inmediatamente en claro la idea central de Hegel hay que añadir en seguida: para el joven Hegel, la religión positiva del cristianismo es una columna del despotismo y de la opresión, mientras que las antiguas religiones no-positivas fueron las religiones de la libertad y de la dignidad del hombre. Su renovación es, según las ideas del joven Hegel, un objetivo revolucionario ante cuya realización está puesta la humanidad de su época.

Hay, pues, que aclarar ante todo lo que entiende el joven Hegel por positividad de una religión. Formula su pensamiento en diversos lugares de sus escritos de Berna, y aduciremos algunas citas para familiarizar al lector con este concepto central del joven pensador, expresado con sus propias palabras en lo posible: "Una fe positiva es un sistema de proposiciones religiosas que pretende tener verdad para nosotros por el hecho de sernos impuesto por una autoridad sin que podamos negarnos a someter a ésta nuestra fe. En este concepto se presenta ante todo un sistema de proposiciones o verdades religiosas que tienen que ser aceptadas como verdades independientemente de nuestro juicio, proposiciones que seguirían siendo verdades aunque ningún hombre las hubiera conocido nunca, aunque ningún hombre las hubiera considerado nunca verdaderas, y que, en este sentido, se llaman a menudo verdades objetivas; tales verdades se nos imponen entonces como verdades también para nosotros, como verdades subjetivas." [14]

Lo esencial de esa caracterización hegeliana es la independencia de las proposiciones religiosas positivas respecto del sujeto, junto con la exigencia que se hace al sujeto de reconocer como vinculatorias para sí mismo esas proposiciones que él no ha creado. Positividad significa, pues, para el joven Hegel ante todo la supresión de la autonomía moral del sujeto. En este sentido, la concepción estaría íntimamente emparentada con la de la moral kantiana, y efectivamente contiene muchos elementos de esè parentesco. Pero tenemos que llamar la atención sobre el hecho de que el sujeto en el que Hegel piensa propiamente no es idéntico con el sujeto moral de Kant; más bien es siempre algo histórico-social. Su determinación es en el joven Hegel extraordinariamente desdibujada y oscilante. Pues el contenido de su concepción —en la medida en que se trata del helenismo nopositivo, es decir, del ideal histórico-moral— es la coincidencia de la autonomía moral del sujeto individual con la colectividad democrática del pueblo entero. La contradicción entre la subjetividad del individuo y la actividad social del todo social surge, según la concepción del joven Hegel, sólo con la decadencia producida por la religión cristiana. La religión cristiana se contrapone entonces al sujeto individual como algo objetivo, posi-

[14] Nohl, pág. 233.

tivo, y la obediencia a sus mandamientos es, por una parte, consecuencia de la pérdida de la libertad y, por otra, una constante reproducción de la opresión y del despotismo.

Según la concepción del joven Hegel, este período del despotismo dura hasta el presente y penetra todas las manifestaciones de la vida social y de la ideología. El joven Hegel enjuicia la decadencia del hombre principalmente según la medida en que el hombre se ha adaptado a la pérdida de la libertad, según la medida en la cual las cuestiones ideológicas se resuelven en dirección hacia la libertad o hacia el sometimiento bajo la positividad. Un paso del diario de viaje de Hegel, del período de Berna (julio-agosto de 1796), caracteriza muy precisamente ese estado de ánimo e ilumina aún más claramente la caracterización de la positividad que hemos citado ya. Hegel hizo en aquel período un breve viaje por las tierras altas de Berna y observó la pobre naturaleza de la región, las grandes dificultades de los hombres para crearse mediante su trabajo una base vital, una existencia. De acuerdo con los intereses que entonces le movían, se plantea la cuestión de qué religión, qué concepción del mundo tenía que surgir de esas condiciones de vida, y llega así a la siguiente y característica solución de ese problema: "En estos solitarios desiertos, unos hombres cultivados habrían tal vez descubierto antes todas las teorías y ciencias, excepto aquella parte de la fisicoteología que intenta demostrar al orgullo del hombre que la naturaleza lo ha preparado todo para su disfrute y bienestar; *un orgullo que caracteriza también a nuestra época*, la cual tiende más a buscar satisfacción en la idea de todo lo que un ser ajeno ha hecho por ella que a hallar en su consciencia que ha sido ella misma la que ha impuesto a la naturaleza todos esos fines." [15]

Puede apreciarse en esas líneas muy claramente el radical subjetivismo del joven Hegel. También Kant ha combatido los argumentos de la ruda y dogmática concepción de la teleología en la llamada fisicoteología. Pero lo hace apelando a la contradictoriedad interna de esa concepción teleológica, mostrando las antinomias que surgen de ella. Nada de eso interesa al joven Hegel. Le interesan en ello otras cuestiones: ¿qué clase de hombre es el que cree en la fisicoteología, y qué clase de hombre el que la rechaza?, ¿se siente orgulloso el hombre de lo que hace, de lo que ha creado, o busca satisfacción en la idea de que un poder ajeno a él (Dios) vela por él? Hegel quiere, pues, depurar la moral de todos los elementos teológicos —positivos—, pero no porque —como Kant— considere incognoscibles los objetos de la teología, sino porque cree incompatible la fe como tal con la libertad y con la dignidad del hombre. El joven Hegel rechaza, pues, muy enérgicamente la concepción kantiana que tiende a reintroducir en la concepción del mundo, con ayuda de los "postulados" de la *Crítica de la razón práctica*, todos los elementos teológicos que la *Crítica de la razón pura* ha disuelto epistemológicamente y declarado incognoscibles.

En esta lucha contra la renovación de la teología con ayuda de la ética kantiana no se encuentra solo el joven Hegel, sino que trabaja en la misma línea que su amigo de juventud Schelling. En una carta del año 1795 Schelling escribe a Hegel, lamentándose, que la *Crítica de la razón prác-*

[15] Rosenkranz, pág. 482.

tica se ha convertido en Tübingen, donde él se encontraba entonces, en punto de apoyo de una revitalización de la teología reaccionaria ortodoxa. "Todos los dogmas posibles e imaginables han recibido el sello de postulados de la razón práctica, y cuando no bastan los argumentos histórico-teoréticos la razón práctica tubinguesa rompe los nudos. ¡Qué placer contemplar el triunfo de estos héroes filosóficos! Pasaron los tiempos de la tristeza religiosa, de la que escrito está." [16] En esta lucha el joven Schelling se apoya esencialmente en la filosofía de Fichte.

Hegel está completamente de acuerdo con la lucha de Schelling contra los teólogos de esta nueva observancia kantiana. Pero su respuesta manifiesta algunos rasgos muy característicos que vale la pena considerar. Ante todo, sigue siendo bastante indiferente a los problemas filosóficos en sentido estricto, y al mismo tiempo muestra ya a este propósito una actitud muy crítica respecto de Fichte. Luego de declarar a Schelling su acuerdo, escribe: "Pero a esa indecencia de la que tú me escribes —y cuyo último acto puedo imaginarme perfectamente por lo que dices— ha contribuido indiscutiblemente *Fichte*, abriéndole las puertas con su *Crítica de la revelación.* El mismo ha hecho un uso moderado de sus principios, pero una vez aceptados éstos no hay manera de poner ya dique ni meta a la lógica de los teólogos. Fichte ha construido partiendo de la santidad de Dios lo que habría podido y debido hacer con su mera naturaleza moral, y de este modo ha reintroducido el viejo modo de demostrar de la dogmática. Valdría tal vez la pena precisar con más detalle *en qué medida, luego de haber consolidado la fe moral, necesitamos* retrospectivamente *la legitimada idea de Dios*, por ejemplo, en la explicación de la relación finalística, etc., y en qué medida estamos autorizados a pasarla de la *eticoteología* a la misma *fisicoteología,* para operar aquí con ella." [17] Si recordamos ahora el texto antes citado sobre la fisicoteología, veremos claramente que Hegel ha intentado depurar mucho más radicalmente que todos sus contemporáneos la razón práctica kantiana, la autonomía moral del hombre, de los elementos teológicos; que en todas esas tendencias de Kant y de Fichte no ha visto más que una continuación de la positividad cristiana en una nueva forma.

La respuesta a Schelling contiene otro paso tan característico del joven Hegel que tenemos por fuerza que aducirlo. Mientras que Hegel se enfrenta con bastante indiferencia con los aspectos epistemológicos de la cuestión de la positividad en la religión y en la teología, profundiza en cambio en los fundamentos sociales del conflicto, ofreciendo una categórica caracterización naturalística de las reales bases de aquel renacimiento teológico:

"No puede asombrar lo que me cuentas de la marcha que sigue —si Diis placet— la filosofía teológico-kantiana en Tübingen. La ortodoxia es inconmovible mientras el profesarla sea una actividad que significa ventajas materiales y está *entretejida con el todo del Estado.* Este interés es demasiado grande como para que renuncien sin más a él; por lo de-

[16] Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen*, Leipzig, 1869, vol. I, pág. 72. Citado a partir de ahora como Plitt.
[17] Rosenkranz, págs. 67 ss.

más, es un interés que obra sin que se tenga completa claridad sobre él."[18]

Ese paso muestra claramente que el concepto de lo práctico es en Hegel mucho más amplio y social que en Kant, Fichte y el propio joven Schelling. Hegel toma sin duda como punto de partida de sus exigencias de libertad y dignidad humanas el concepto práctico kantiano de libertad, pero su concepción de la realización de esas exigencias pasa en seguida a lo social. Y en este período no le preocupa lo más mínimo el problema de cómo puedan enlazarse epistemológicamente con el punto de partida subjetivo-idealista las consecuencias social e históricamente reales que él hace desprenderse de dicho principio. Como es sabido, en el posterior curso de su desarrollo Hegel ha sometido a una crítica muy severa el subjetivismo de la ética kantiana, y ha intentado resolver sobre la base del idealismo objetivo —de la dialéctica objetiva de la vida social, concebida de modo idealista— los problemas sociales reales contenidos en aquella ética.

Pero en el período bernés Hegel intenta una interesante elaboración histórico-social del dualismo kantiano-fichteano, dualismo que resulta también necesariamente para Hegel de la concepción subjetivista-idealista del núcleo de la moral. Para Kant hay dos mundos radicalmente separados entre los cuales no existe transición alguna: el mundo de la ética, del yo inteligible (noúmenon), en el que no tienen vigencia las categorías del mundo fenoménico (causalidad, etc.) y el mundo del conocimiento, del yo empírico (fenómeno), en el que rigen aquellas categorías. Fichte, con su teoría del "no-yo" (el mundo externo entero) puesto por el "yo", sitúa ese problema en un plano filosófico general, convirtiendo la fundamentación kantiana de la ética en fundamento y punto de partida también de la teoría del conocimiento. Como en seguida veremos, esta concepción ejerce una influencia decisiva en la filosofía del joven Schelling.

El joven Hegel concibe de muy diverso modo la relación entre la libre conciencia moral y la realidad objetiva. Esta realidad objetiva es también para él un mundo externo extraño y contrapuesto a la consciencia moral, objetivo y "muerto" en comparación con la viva subjetividad. Pero la contraposición no es aquí una contraposición "eterna", una contraposición filosófica y epistemológica, como lo es para Kant y sus sucesores, sino una contraposición *histórica*. Se trata del momento históricamente característico de la Edad Media y de la Edad Moderna; pero no existió en las antiguas ciudades-estado democráticas y republicanas, y la perspectiva de su superación constituye el núcleo de las esperanzas del joven Hegel respecto del futuro.

Precisamente bajo esta iluminación se nos hace visible en toda su significación la cuestión central del período bernés, la cuestión de la positividad de la religión cristiana. Esta positividad es, según las concepciones del joven Hegel, la realidad social que corresponde al dualismo kantiano en la ética. Sólo viendo claramente ese planteamiento podemos comprender que la indiferencia del joven Hegel para con la reforma fichteana de la filosofía kantiana no procede de estados de ánimo ajenos a la filosofía. No debemos suscitar la impresión de que el joven Hegel no haya tenido

[18] Rosenkranz, pág. 67.

problemas auténticamente filosóficos, ni de que la biografía de Hegel deba ser una historia de su *despertar para la filosofía.* Antes al contrario, puede decirse que, como veremos más tarde, la mayoría de las características de su filosofía han echado sus raíces en esa concepción de la contraposición entre la positividad y la subjetividad moral, y han crecido orgánicamente de ella. Pero los problemas epistemológicos de la filosofía hegeliana no se manifiestan, no se hacen conscientes como problemas filosóficos centrales, hasta el momento en que la contradictoriedad de esa su primitiva concepción se presenta al filósofo como contradictoriedad interna y objetiva de la realidad social misma: cuando la teoría del conocimiento se le ha convertido ya en dialéctica de la realidad.

Por eso para el joven Hegel ese carácter extraño, muerto, "dado", de las leyes morales es el principal rasgo de la positividad. Hegel dice que es propio de la esencia de toda ley moral el que el sujeto moral sea él mismo el legislador; "la religión cristiana, en cambio, nos proclama la ley moral como algo que existe fuera de nosotros, como algo dado, y tiene por tanto que intentar conseguir respeto a esa ley por otros caminos. Ya al tratar del concepto de religión positiva pudimos sorprender en él ese momento según el cual la religión positiva pone al hombre la ley moral como algo dado".[19]

De ello resulta para la religión cristiana una complicada casuística de la moral, a diferencia del libre funcionamiento del sentimiento moral aún sano que se encuentra en el estado social correspondiente a una religión no-positiva. La Iglesia cristiana posee un código en el que está escrito "por una parte... lo que el hombre debe hacer, por otra lo que debe saher y creer, por otra lo que debe sentir. Todo el poder legislativo y judicial de la Iglesia se basa en la posesión y el manejo de ese código, y si es contrario al derecho de la razón de cada hombre el estar sometido a un tal código ajeno a él, entonces todo el poder de la Iglesia es ilegítimo, y ningún hombre puede renunciar al derecho de darse a sí mismo la ley, al derecho a no dar cuenta de su manejo más que a sí mismo, pues con esa renuncia dejaría de ser un hombre."[20]

Ahí encontramos claramente formulada la contradicción irresoluble entre la religión positiva y la libertad humana. En el escrito más importante del período bernés —la *Positividad de la religión cristiana,* que ya hemos citado y del que aún aduciremos algunos pasos— Hegel estudia esa contradicción en todos los terrenos de la vida moral del hombre y en terrenos importantes de los problemas sociales. Aquel carácter positivo de la religión, en el sentido en que lo hemos visto descrito, es para Hegel el momento que determina decisivamente la vida entera de la Edad Media y de la Edad Moderna. Esta determinación penetra naturalmente también en el terreno del conocimiento, del entendimiento y de la razón. La pérdida de la libertad moral acarrea necesariamente, según Hegel, la pérdida del uso independiente de la razón. El objeto de la religión positiva, que es ajeno al sujeto, muerto, dado, y, sin embargo, dominante, desgarra la unidad y conclusión de la vida en que ha vivido el hombre antiguamente, en la era

19 Nohl, pág. 212.
20 Ibídem.

de su libertad, y convierte las cuestiones decisivas de la vida en problemas trascendentes, incognoscibles e inaccesibles para la razón.

El origen de ese complejo problemático es análogamente para el joven Hegel consecuencia de la religión positiva. El poder de ésta descansa precisamente en que el hombre reconoce un tal poder extraño por encima de sí mismo para todo el ámbito de su ser y de su pensamiento; una vez ha renunciado a su libertad moral, el hombre no puede ya sustraerse al poder de la religión positiva. Esta extiende entonces su dominio a todos los ámbitos de la vida y ahoga en germen todo intento de usar libremente de la razón.

"La capacidad de vivir según ella [según la fe positiva, G. L.] presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, de la independencia de la razón, la cual no tiene que poder oponer nada a aquel poder ajeno. Este es el punto inicial del que parte toda actitud de fe o incredulidad respecto de una religión positiva, y, al mismo tiempo, el punto-eje en torno del cual giran todas las discusiones sobre ella, y aunque no llegue claramente a consciencia, constituye el fundamento de toda sumisión a la fe o de toda resistencia a ella. Este es el punto al que tienen que aferrarse los ortodoxos sin conceder nada..." [21]

Ese dominio se refiere, pues, también al ámbito del conocimiento. La razón libre tiene que emitir sobre las llamadas verdades históricas de la religión —por no hablar ya de los milagros, etc.— un juicio según el cual aquéllas son meras fantasías, "poesías", etc. La religión positiva no puede tolerar tal juicio; "tiene, por tanto, que poner en juego una potencia superior ante la cual tenga que enmudecer el entendimiento, y así la fe se convierte en cuestión obligada y afincada en un terreno de sobrenaturalidad en el cual el entendimiento no está autorizado a presentarse: en este sentido, fe significa una conexión de datos dada a la imaginación y ante la cual el entendimiento busca siempre otra cosa; aferrarse por deber —o sea por miedo al violento legislador— y obligar al entendimiento a colaborar él mismo en un asunto que tiene que repelerle por naturaleza..." [22]

Se apreciará que los escritos supuestamente teológicos del joven Hegel son en realidad una gran acta acusatoria contra el cristianismo. Todo conocedor de la literatura de la Ilustración hallará en los pasos que hemos citado varias cosas en las que resuena la general lucha antirreligiosa de la época.

Pero es necesario destacar claramente, al mismo tiempo que se recuerdan esas coincidencias en la tendencia anticristiana, las diferencias metodológicas entre Hegel y la Ilustración. Ya hemos llamado la atención sobre el hecho de que Hegel, a diferencia de Diderot, Holbach o Helvetius, no ha combatido nunca la religión en general, sino que se ha limitado a contraponer polémicamente el cristianismo positivo a una religiosidad no positiva. (Y en este sentido sus mayores puntos de contacto son con Rousseau.) Pero a ello se añade aún una divergencia en cuanto a la metodología general de la lucha anticristana; los ilustrados más importantes hablan muchas veces, como Hegel, de los efectos esclavizadores del cristia-

[21] Nohl, pág. 234.
[22] Ibídem, pág. 236.

nismo con su destrucción de la libertad y de la dignidad humanas. Pero este motivo no constituye para ellos tan claramente como para Hegel el punto ce tral de la polémica. Para ellos es por lo menos tan importante como eso el contrastar las doctrinas del cristianismo y de todas las religiones en general con los hechos de la realidad tal como éstos han sido recogidos por la ciencia de la época, para desenmascarar de este modo la vaciedad y la contradictoriedad internas de las religiones.

Este motivo desempeña, en cambio, un papel totalmente subordinado en el joven Hegel. Este dice de vez en cua do, como hemos visto, que los dogmas del cristianismo son incompatibles con la realidad y con la razón; pero esta afirmación desempeña un papel episódico en sus exposiciones. Incluso cuando llega a hablar explícitamente de esta cuestión, lo que le importa no es el aspecto cient fico de la misma —la discordancia de los dogmas religiosos con la realidad—, si o la inmoral imposición de la Iglesia a la humanidad racional, que consiste en presentarle esos dogmas, positivamente y sin examen, como objeto de la fe y del sentimiento religioso. Esta metodología nos muestra con toda claridad por qué y cómo los grandes ilustrados franceses están infinitamente por encima de Hegel e cuanto a la decisión de su lucha antirreligiosa. Pero tambié podemos observar al mismo tiempo que el subjetivismo del joven Hegel, que es lo que lleva a ese planteamiento, aunque surgido del atraso de Alema ia, de las características de la Ilustración alemana, de la filosofía kantiana, etc., desde el punto de vista social e ideológico, co stituye por otra parte el fundamento para la elaboración tanto del "aspecto activo" cuanto del historicismo de su modo filosófico de ver.

Todavía tendremos que ocuparnos otra vez detalladamente en este capítulo de los fundamentos filosóficos y de las consecuencias filosóficas de la concepción hegelia a de la positividad. Lo que aquí nos importaba era exclusivamente hacer visible la linea fundamental, el perfil básico de este concepto central de su per odo de Berna, para que el lector pueda comprender rectamente la concepción general histórico-filosófica del joven Hegel.

El joven Hegel es, como hemos mostrado, partidario del "primado de la razón práctica". Para él, lo absoluto, lo independiente y lo práctico son simplemente idénticos. Esta exclusiva apelación a la razón práctica es el rasgo común a su filosof a juvenil y a la de Schelling. Ya a propósito de la cuestión de las relaciones entre la razón práctica y la teología hemos podido apreciar los puntos de acuerdo y de dive gencia entre el joven Hegel y el joven Schelling. Y como la inicial amistad filosófica de Hegel y Schelling y su posterior separación han desempeñado un papel importa te en la historia de la constitución de la dialéctica, consideramos inevitable exponer brevemente la actitud de Schelling en este período. En una de sus primeras obras —la *Nueva deducción del derecho natural* (primavera de 1796)—, Schelling, de acuerdo con Fichte y según concepciones algo emparentadas con el concepto de positividad de Hegel, explica que lo Incondicionado, lo Absoluto, no puede ser nunca objeto: "En cuanto me proponga aferrarlo como objeto, volverá a encerrarse en los límites de lo condicionado. Lo que es para mí *objeto* no puede sino *aparecerme;* e cuanto sea más que fenómeno, más que apariencia, quedará aniquilada

mi libertad... Por eso, si tengo que realizar lo Incondicionado, éste tiene que dejar de ser objeto para mí." Lo Absoluto es idéntico con el Yo.[23]

Aún más claramente se presentan esas concepciones de Schelling, con todas sus consecuencias, en un breve trabajo no destinado a la publicación cuyos fragmentos se nos han conservado en una copia manuscrita de Hegel del año 1796. La copia empieza con la parte ética del escrito de Schelling. No sabemos cómo era el texto anterior: Tal vez se haya perdido la primera parte de la copia; pero también puede ser —y ello sería bastante característico del joven Hegel— que nuestro filósofo no hubiera copiado más que la parte ética. Schelling expone en ese texto que la filosofía entera (él dice "la metafísica") es idéntica con la ética; que Kant ha empezado ya el proceso en ese sentido, pero que no lo ha agotado ni mucho menos. Y que partiendo de esa concepción hay que llegar a nuevos conceptos acerca de la naturaleza y las ciencias de la misma. Aquí se anuncian, pues, los primeros sueños filosófico-naturales del joven Schelling. Pero para nuestra problemática importa más su concepción de la sociedad y del Estado. Dice Schelling a este respecto: "Paso ahora de la naturaleza a la *obra del hombre*. Ante todo, la idea de la humanidad: quiero mostrar que no existe una idea del *Estado,* porque el Estado es algo *mecánico*, y no hay idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de la libertad puede llamarse idea. Debemos, pues, pasar por encima del Estado y salir de él. Pues todo Estado tiene que tratar a los hombres libres como a mecánicos engranajes; y no debe hacerlo; por tanto, debe *extinguirse*." Partiendo de esa reflexión, el joven Schelling quiere formular los principios de una historia de la humanidad, "y despojar toda la desgraciada obra del hombre del Estado, la Constitución, el Gobierno y la legislación, de todo lo que no sea la piel." A continuación hay que exponer las ideas del mundo moral y de la religión. "Derrocar toda superstición, perseguir con la razón misma al sacerdocio que ahora se ha dado a fingir racionalidad. Libertad absoluta para todos los espíritus, los cuales llevan en sí el mundo intelectual y no deben buscar ni Dios ni inmortalidad *fuera* de sí mismos." El fragmento termina con la proclamación de la estética como cima de la filosofía del espíritu, y con la petición de crear una nueva "mitología popular".[24]

No es difícil reconocer en esas desordenadas observaciones del joven Schelling importantes ideas básicas de su hoy célebre período de la filosofía de la naturaleza (en Jena). Y tampoco es difícil ver lo cerca que andan las aplicaciones y ampliaciones schellingianas de la "razón práctica" de la concepción hegeliana de la positividad. Por eso es comprensible que Hegel y Schelling se consideraran en su juventud aliados filosóficos. Pero tan importante al menos como eso es comprender claramente que ya en este período existen entre Schelling y Hegel contradicciones profundas, aunque nunca abiertamente expresadas. Como vemos, Schelling va mucho más lejos que el joven Hegel en la recusación de toda "positividad". Para él es "positivo" en el sentido de Hegel, y desde el primer momento, el Estado y todo lo que tiene que ver con él; la liberación de la humanidad coincide para Schelling con la liberación respecto del Estado como tal. Esto

[23] *Schelling Werke*, ed. por M. Schröter, Jena, 1926, vol. I, pág. 108.
[24] Publicado por Hoffmeister, págs. 219 ss.

significa que ya en ese período Schelling no comparte —o ha dejado de compartir— las ilusiones revolucionarias del joven Hegel acerca de una radical renovación del Estado y de la sociedad, renovación que tuviera como consecuencia la superación y supresión de sus características "positivas". Con ello la utopía concretamente revolucionaria del joven Hegel se convierte en lo que —utilizando un concepto de posterior origen —podemos llamar la utopía anarquista de una liberación no-estatal de la humanidad. Y no es tampoco difícil ver que una tal concepción está en estrecha relación con el fichteanismo declarado del joven Schelling, independientemente de que sea causa o consecuencia de él.

El joven Hegel se distingue en principio de su aliado filosófico por su planteamiento *histórico*. Para él, lo positivo no es el Estado en general y abstractamente, sino sólo el Estado despótico, desde la Roma imperial hasta el presente. Pero el Estado de la Antigüedad, en cambio, es producto y expresión de la libre actividad de los hombres, de la sociedad democrática. Por eso el objetivo de Hegel y las perspectivas de desarrollo que considera no son la aniquilación del Estado como tal, sino el restablecimiento de la antigua ciudad-estado —que no es positiva—, de la antigua democracia libre y activa.

Aparentemente y juzgada según el criterio de los hábitos metodológicos de la época, el planteamiento del joven Hegel es menos filosófico que el de Schelling. Schelling utiliza la contraposición kantiano-fichteana libertad-necesidad, esencia apariencia (pares contrapuestos que en él y en Fichte son mucho más sinónimos que en Kant mismo), de un modo que acarrea la plena resolución de la teoría del conocimiento en la ética. Todo lo que para la ética es objeto de la práctica, y no sujeto, se convierte en "mero objeto" (es "positividad", según el lenguaje del joven Hegel). Este mundo de la muerta objetividad coincide al mismo tiempo con el mundo "fenoménico" kantiano, o mundo del aparecer; sólo la práctica pone al hombre en relación con la verdadera realidad, con la esencia. La conexión entre la teoría kantiana del conocimiento profesada por el joven Schelling y la ahistoricidad de su punto de vista puede apreciarse aquí claramente. Y al mismo tiempo se hace comprensible por qué el joven Hegel, para el cual la positividad era ante todo un problema histórico, se ha interesado muy poco por el aspecto epistemológico del desarrollo del kantismo por obra de Fichte y Schelling.

La indiferencia de Hegel para con las construcciones ético-epistemológicas de su amigo de juventud no significa, pues, en absoluto una actitud afilosófica. En realidad, ya en esa actitud podemos distinguir los primeros gérmenes de la grandiosa concepción posterior de Hegel que ha llevado los problemas filosóficos, los problemas de las categorías, a una situación de estrecho contacto con el desarrollo histórico de la realidad objetiva. Al colocar en el centro de su planteamiento el concepto de positividad —que había sido hasta entonces un concepto general ahistórico, el contrapolo de la religión natural deísta en la teología, o el del derecho natural en la teoría jurídica—, el joven Hegel da el primer paso inconsciente hacia su posterior concepción dialéctica de la historia. Sin duda hay que repetir a este propósito que en este período el joven Hegel no sólo ha ignorado el alcance filosófico de su planteamiento, sino que ni siquiera se ha ocupado

gran cosa de la fundamentación filosófica del mismo o de sus requisitos filosóficos.

Este carácter histórico del planteamiento central del joven Hegel se desarrolla paulatinamente. Sin duda hay ya conatos de él desde el primer momento —en la medida en que conocemos las fuentes de su desarrollo—, especiabnente el contraste entre la Antigüedad y el Cristianismo. Pero el historicismo propiamente dicho de la concepción se desarrolla paso a paso; en el capítulo siguiente, a propósito del período de Francfort, veremos en qué gran medida se ha desarrollado más elásticamente, en el sentido de la historicidad, el concepto de positividad ya central en Berna.

En la época de estudiante en Tübingen estos planteamientos tienen aún en Hegel un carácter acusadamente antropológico-filosófico. Hemos dicho ya que poseemos de esa época abundantes apuntes y extractos de Hegel referentes al tratamiento antropológico de las facultades intelectuales, de las diversas propiedades físicas y mentales del hombre, apuntes en los que se alude a casi toda la literatura de la Ilustración alemana sobre ese tema y a importantes obras de los ilustrados franceses e ingleses. Estos extractos, que se han editado en estos últimos decenios (primero en la revista *Logos*, y luego en el libro de Hoffmeister), no han sido todavía aprovechados por los estudios hegelianos. En especial, carecemos aún de todo estudio acerca de la medida en la cual han sido aprovechados por Hegel para las partes antropológicas de la *Fenomenología* y de la *Enciclopedia*.

Una tal investigación caería fuera del marco de nuestro estudio. Aquí nos limitaremos a la observación metodológica general de que la historización de la antropología es uno de los rasgos característicos generales del desarrollo de Hegel. No sólo en el sentido de que en la *Fenomenología* intente articular los problemas de la antropología en un proceso histórico dialéctico, sino también en el sentido de la estructura global del posterior sistema. Así, la Intuición, la Representación y el Concepto, tratados en los extractos juveniles como problemas antropológicos, son para el posterior Hegel, por una parte, principio de sistematización (Intuición: estética; Representación: religión; Concepto: filosofía), y, por otra parte, fundamentos simultáneamente de la periodización (estética: Antigüedad; religión: Edad Media; filosofía: Edad Moderna).

Es importante para nuestra problemática la confrontación, inicialmente antropológica, de memoria y fantasía. Hegel contrasta en esta época la religión objetiva con la religión subjetiva: por lo que hace a la religión objetiva, "las fuerzas que actúan... son el entendimiento y la memoria... Pueden también pertenecer a la religión objetiva conocimientos prácticos, pero en la medida en que pertenecen a ella son capital muerto; la religión objetiva puede ordenarse en la cabeza, puede sistematizarse, exponerse en un libro y exponerse a otras personas mediante el discurso; la religión subjetiva no se manifiesta más que en sentimientos y actos... La religión subjetiva es vida, es eficacia en el interior del ser y actividad hacia el exterior". Y Hegel compara luego la religión subjetiva con los seres vivos de la naturaleza misma, y la objetiva con los animales disecados de los gabinetes de historia natural.[25] Esta contraposición se mantiene en todo el

[25] Nohl, págs. 6 s.

período de Berna, y bastará con lo dicho hasta ahora para apreciar que la religión objetiva de Tübingen es el primer estadio de la idea de la positividad del cristianismo tal como la encontramos en el período de Berna. Me limitaré a aducir un párrafo de los estudios históricos de Berna para dejar en claro cómo sigue actuando aquella idea: "la memoria es la horca de la que cuelgan estrangulados los dioses griegos... La memoria es la tumba donde se conservan los muertos. El muerto descansa en ella como cosa muerta. Y se clasifica como una colección de piedras". Sigue a eso un duro ataque contra las ceremonias cristianas, de las que dice: "Es una acción de muertos. El hombre intenta en ellas convertirse plenamente en objeto, hacerse dominar totalmente por un poder ajeno. Este servicio se llama oración." [26]

La actitud del joven Hegel en el período de Tübingen es una durísima polémica de tono ilustrado contra la religión objetiva. Sólo la religión subjetiva tiene valor para él. Esta tiene aún sin duda un matiz ahistórico que procede de la "religión natural" o "racional" de la Ilustración; y la concepción del joven Hegel está claramente bajo la principal influencia de Lessing: "La religión subjetiva se encuentra en el hombre bueno, mientras que la objetiva puede tener el color uniforme que se quiera: lo que hace de mí un cristiano para vosotros es lo mismo que hace de vosotros unos judíos para mi, dice Nathan (acto IV, escena 7, del *Nathan el sabio*, de Lessing, G.L.), pues la religión es un asunto del corazón, el cual obra a menudo inconsecuentemente contra los dogmas admitidos por su entendimiento o su memoria..." [27] Pero en el joven Hegel del período de Tübingen, esta contraposición entre religión subjetiva y religión objetiva se entrecruza con la distinción entre religión pública y religión privada; y hay que observar a este propósito que la unificación histórico-metodológica de ambos pares no se produce hasta el periodo de Berna. Mas ya en el período de Tübingen la concepción de Hegel pone en estrecho contacto la religión pública con la subjetiva, y la privada con la objetiva.

Aquí puede aferrarse tangiblemente la dialéctica connatural al joven Hegel mucho antes de que el problema de la dialéctica se presente conscientemente en su pensamiento. Pues en el marco de una concepción formal y metafísica habría que combinar más bien con lo subjetivo lo privado, y no lo público. El que Hegel rompa aquí espontáneamente los cuadros del pensamiento metafísico es, por una parte, consecuencia del germinar progresivo de su concepción histórica, y, por otra parte, efecto del irresistible impulso hacia la libertad que ha desencadenado en él la Revolución Francesa. La religión subjetiva es en su concepción una verdadera "religión popular" o nacional. Y el propio Hegel resume del modo siguiente las exigencias que deben ponerse a una tal religión: "I. Sus doctrinas tienen que fundarse en la razón general. II. La fantasía, el corazón y la sensibilidad externa no deben ser desatendidas. III. Esta religión tiene que ser de tal naturaleza que se enlacen directamente con ella todas las necesidades de la vida, las acciones públicas del Estado." Y en la parte siguiente, que es negativa y polémica, Hegel recusa todo fetichismo, incluyendo

26 Rosenkranz, págs. 518 s.
27 Nohl, pág. 10.

entre los fetichistas a los apologistas seudoilustrados del cristianismo.[28] El lenguaje de esas manifestaciones es claro. Lo único que hay que añadir es la observación de que Hegel parte aquí explícitamente de la *racionalidad* de la religión subjetiva y de la objetiva. Con ello basta para comprobar que todas las interpretaciones reaccionarias del período imperialista que ven en la contraposición hegeliana de fantasía y memoria un signo de su "irracionalismo" son inversiones de la realidad y redundan en una calumnia contra el filósofo. Y por lo que hace al contenido social de las exigencias puestas a la religión pública, Hegel se ha manifestado también inequívocamente en este período. El joven Hegel subraya que la religión pública no tiene que contener sólo mandamientos y prohibiciones directos —por ejemplo, que no hay que robar—, sino que "especialmente las prescripciones más indirectas son las que más tienen que valorarse, porque son frecuentemente las de mayor importancia. Estas son principalmente las que constituyen la elevación y el ennoblecimiento del espíritu de una nación: por ellas se despierta en su alma el sentimiento de su dignidad, tan frecuentemente dormido, para que el pueblo no se desprenda de él ni permita que se lo arrebaten".[29] La religión subjetiva, la religión pública, es, pues, ya para el estudiante de Tübingen la religión de la autoliberación del pueblo.

3. Concepción de la historia y presente.

El joven Hegel intenta, pues, hacer de la religión subjetiva o pública el fundamento y el apoyo del movimiento de liberación en Alemania. Hemos visto ya que ese esfuerzo ha dado de sí en el periodo bernés una curiosa y característica mezcla de objetividad histórica y subjetivismo filosófico radical. El problema histórico del joven Hegel consiste en descubrir concretamente en la Antigüedad el subjetivismo democrático de la sociedad en su forma más alta y desarrollada, luego el hundimiento de aquel mundo, el nacimiento del período muerto, no-humano y despótico de la religión positiva, describirlo con todos sus siniestros colores y obtener de ese contraste la perspectiva de la futura liberación. La contraposición entre Antigüedad y Cristianismo, entre religión subjetiva y religión positiva, es, pues, en el período de Berna, el fundamento de la filosofía política del joven Hegel.

Como es natural, también sus intérpretes reaccionarios tienen que ver ese carácter práctico de su filosofía. Haering coloca precisamente este problema en el centro de su interpretación, al concebir las tendencias "popularpedagógicas" del joven Hegel como los rasgos esenciales de su desarrollo filosófico. Y dicho así, la idea sería admisible. Pero Haering y otros apologistas reaccionarios parten en la interpretación de las concepciones del joven Hegel de los rasgos reaccionarios de las tomas de posición políticas de los últimos años del filósofo, consideran esos rasgos como la "esencia" siempre presente de la filosofía hegeliana e intentan utilizar los nu-

[28] Nohl, págs. 20 s.
[29] Ibídem, pág. 5.

merosos e inevitables puntos confusos del joven Hegel —especialmente en el terreno de las cuestiones religiosas— para colocar desde el primer momento tendencias reaccionarias en el centro del pensamiento de Hegel.

Cierto que no es posible negar o silenciar totalmente las tendencias republicanas del joven Hegel. Las difuminan o hasta silencian a pesar de ello en la medida de lo posible, pero el silencio no puede llegar a ser completo por la abundancia de datos en la cuestión. Los apologistas imperialistas salen entonces del paso declarando que el republicanismo del joven Hegel es un "sarampión infantil". Franz Rosenzweig ve, por ejemplo, en Hegel un precursor de la política de Bismarck. Y silencia de un modo plenamente antihistórico, que llega a la deformación de los hechos, ante todo que ni siquiera el viejo Hegel ha sido un precursor de Bismarck, pues incluso sus concepciones más reaccionarias se mueven en una dirección diversa, y, en segundo lugar, pasa completamente por alto la significación de las grandes crisis históricas (Termidor, la caída de Napoleón) que han determinado el carácter político del desarrollo de Hegel y han producido en el viejo filósofo aquel estado de ánimo profundamente resignado que es tan característico de las importantes figuras alemanas que habían esperado del período napoleónico una renovación de Alemania. (Piénsese en el viejo Goethe.) Pero luego de descubrir "preformada" en el alma del joven Hegel la analogía con Bismarck, es muy fácil exponer como cosa superficial todo el republicanismo del joven pensador, su entera relación con la Revolución Francesa, y borrarlo con la creciente "madurez" de Hegel.

En todo esto no tiene ninguna importancia para dichos apologistas el que la comprensión de la necesidad histórica de la Revolución Francesa, la idea de que la Revolución Francesa constituye el fundamento de la cultura del presente, se exprese todavía inequívocamente en los escritos del viejo Hegel. Nos limitaremos a dar un ejemplo de este exquisito método que mezcla la cita con el silencio para falsificar la imagen; Rosenzweig habla en cierta ocasión de un escrito político del joven Hegel y destaca todo aquello de lo cual puedan desprenderse insinuaciones de antirrepublicanismo y de oposición a la Ilustración; luego añade —con aparente objetividad que es en el fondo el mejor modo de falsear las cosas—, y con cierto desprecio: "Pero ciertamente Hegel no había llegado todavía a esos resultados por lo que hace al reconocimiento de la monarquía." [30]

Sabemos ya lo íntimamente que está ligado en el joven Hegel el carácter práctico de su filosofía con sus sueños políticos. Mostraremos con ayuda de una cita lo claramente que ha concebido la situación de la Alemania de la época como producto de aquel proceso que, en su opinión, es el desarrollo de la positividad de la religión. Pues por ello podremos comprender claramente en qué medida la defensa de la antigua libertad y de la antigua democracia constituye para el joven Hegel un contraste revolucionario con la situación de la Alemania de la época.

Luego de lo que hemos visto no sorprenderá a nadie que el punto de partida de las consideraciones de Hegel sean aquí también las concepciones religiosas, las tradiciones religiosas. Por eso dice sobre Alemania:

[30] Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munich-Berlín, 1920, vol. I, pág. 51.

"Nuestra tradición, los cantos populares y todo lo demás. Pero ningún Harmodio, ningún Aristogitón coronado de gloria eterna por haber matado al tirano y haber dado a sus conciudadanos los mismos derechos y las mismas leyes; ningún Harmodio, ningún Aristogitón vive en la boca de nuestro pueblo, en sus cantos. ¿Qué conocimientos históricos tiene nuestro pueblo? Carece de una tradición patria propia, y su memoria, su fantasía, está llena de la prehistoria de la humanidad, de la historia de un pueblo extraño, de los hechos y las maldades de sus reyes, de cosas que no nos afectan en absoluto."[31] En este contexto compara Hegel la arquitectura alemana con la griega; pero en el joven Hegel la comparación no es principalmente estética. Más bien le interesa comparar las diversas costumbres vitales, la libre y hermosa vida de los griegos con la vida de los alemanes, estrecha, miserable, pequeñoburguesa, sólo interrumpida por los necios y ruidosos excesos en la bebida. La diversidad de las arquitecturas no es para el joven Hegel más que expresión de la diversidad entre los contenidos sociales de la vida de los diversos pueblos. (También aquí se manifiesta ya un modo de consideración que se mantendrá en su posterior estética, aunque sin duda a otro nivel muy distinto de la dialéctica y de la concreción histórica del análisis.)

Pero las consideraciones más importantes acerca de la Alemania de su presente se encuentran también en la obra capital del período bernés del joven Hegel, el escrito sobre la *Positividad de la religión cristiana*. En éste habla de que la conquista romana y luego el cristianismo han aniquilado las religiones nacionales originarias, incluyendo la de los alemanes. La evolución de Alemania ha sido de tal naturaleza que no ha podido ofrecer alimento a una fantasía religiosa nacional. "Aparte de Lutero para los protestantes, ¿qué podrían ser nuestros héroes, si no hemos sido nunca una nación? ¿Cuál podría ser nuestro Teseo, fundador de una ciudad y legislador de ella; cuáles nuestro Harmodio y nuestro Aristogitón, a los que pudiéramos cantar como liberadores de nuestra tierra? Las guerras que han devorado a millones de alemanes fueron guerras de ambición o independencia de los príncipes, y la nación no fue más que un instrumento que, aunque luchara con furia y rabia, al final no podía saber por qué ni si había ganado algo." A continuación Hegel ofrece una descripción muy escéptica de la subsistencia de las tradiciones históricas protestantes, añadiendo agudamente que los gobernantes alemanes no tienen el menor interés en que se mantenga vivo en el pueblo el aspecto liberador de los movimientos protestantes.[32]

De ese análisis de la situación alemana se sigue para Hegel que el pueblo alemán, que no tiene una fantasía religiosa arraigada en suelo propio y enlazada con la propia historia, es un pueblo que "carece llanamente de toda fantasía política".[33] Y esta carencia de vida anímica nacional se expresa en toda la cultura alemana. Lo que aquí interesa ante todo al joven Hegel es, de un modo otra vez muy característico, no la altura absoluta de los productos culturales alemanes —aunque hemos visto que posee un

[31] Nohl, pág. 359.
[32] Ibídem, pág. 215.
[33] Ibídem.

íntimo conocimiento de ellos—, sino la carencia de popularidad nacional de la cultura alemana, su escaso arraigo en el pueblo o nación. Esta deficiencia constituye su principal reproche a la cultura alemana de su presente: "Las amables piezas de un Hölty, Bürger, museos en esta especialidad, se pierden probablemente del todo para nuestro pueblo, pues éste, para poder acceder a su disfrute, tendría que estar menos atrasado en el resto de su cultura; del mismo modo la fantasía de las partes cultas de la nación se mueve en un terreno completamente diverso del de las clases vulgares, y los escritores y poetas que trabajan para aquéllas son completamente incomprendidos por éstas, incluso en los rasgos meramente exteriores de la escena y de los personajes." También en este contexto se reproduce la contraposición entre Alemania y la Antigüedad, subrayando que precisamente el arte más alto de la Antigüedad clásica, el arte de Sófocles y Fidias, fue un arte popular, que movió a la nación entera.[34]

En este terreno, el joven Hegel lucha por que la futura cultura alemana tenga bases clásicas. En la recepción de éstas ve el joven Hegel el único progreso verdadero, y por eso combate especialmente las concepciones de Klopstock, el cual apela para su poesía en parte a la prehistoria del pueblo germánico (batalla de Teotoburgo), en parte a las tradiciones judeo-cristianas (esto último es un eco atrasado, aguado a la alemana, de las traiciones ideológicas de la revolución inglesa, recibido por la mediación de la influencia de Milton). A la exclamación anticlásica de Klopstock —"¿Es Acaya la patria de los teutones?"— contesta ante todo Hegel con una detallada discusión que culmina en la tesis de que la renovación artificial de las tradiciones germánicas arcaicas es empresa tan inviable como en su tiempo el intento del emperador romano Juliano de resucitar la religión antigua. "Aquella antigua fantasía germánica no encuentra en nuestra época nada a que pudiera adherirse o con que pudiera entrelazarse, está tan aislada en el círculo de nuestras representaciones, opiniones y creencias y nos es tan ajena como la ossiánica o la india..." Y por lo que hace a la renovación de la tradición judeo-cristiana plantea la siguiente contrapregunta: "Y por lo que hace a lo que ese poeta exclama a propósito de la mitología griega, con el mismo derecho podría gritarse a él mismo y a su pueblo, a propósito de la mitología hebrea: ¿Es acaso Judea la patria de los teutones?"[35]

También en este punto vemos, especialmente por lo que hace a las tendencias paleogermanizantes, una actitud de Hegel que se mantendrá durante toda su vida. No sólo está —como veremos— en una actitud de hostilidad política frente a las guerras antinapoleónicas de la Independencia, sino así también frente a todos los esfuerzos paleogermanizantes del romanticismo. También esto tiene que ser, naturalmente, silenciado o "reinterpretado" por los falsificadores de Hegel en el período imperialista, antes de poder hacer de él un romántico.

Esa imagen de la libertad y la mediocridad del presente alemán, de su falta de una verdadera cultura popular, está enlazada del modo más íntimo con toda la actitud política democrática del joven Hegel. Durante su

[34] Nohl, pág. 216.
[35] Ibídem, pág. 217.

estancia en Berna, entonces gobernada por una oligarquía patricia, Hegel enuncia sobre la ciudad suiza juicios tan despectivos como los que sienta sobre Alemania. Y su juicio es políticamente aún más claro, pues está expresado en una carta, y libre por tanto de las preocupaciones por la censura que se le habrían presentado de hacerlo en cualquier escrito destinado a la publicación. El 16 de abril de 1795 escribe Hegel a Schelling: "Cada diez años se renueva el *conseil souverain* en la parte correspondiente a los miembros desaparecidos durante ese período. No es posible describir el modo humano como se desarrolla esa renovación, pues las combinaciones que aquí se hacen empequeñecen a todas las intrigas propias de las cortes principescas. El padre consigue el nombramiento del hijo, o del pretendiente de su hija que aporte al matrimonio mayores bienes, etc. Para darse cuenta de lo que es una constitución aristocrática hay que pasar aquí todo el invierno de un año en el que caiga en Pascua la renovación del Consejo."[36] Esta carta no necesita seguramente comentario. Pero para apreciar el desarrollo futuro de Hegel hay que observar además que sus experiencias de Berna han arraigado en él un desprecio inextinguible por el régimen aristocrático-oligárquico. Esta recusación de ese régimen no desapareció siquiera cuando ya había revisado radicalmente sus demás convicciones políticas del período de Berna.

Hegel contempla esa situación política y cultural como producto de un proceso cuya fuerza motora central es para él el dominio de la religión cristiana positiva. Y si todavía en sus últimos años Hegel llamó a la Revolución Francesa una "grandiosa aurora", no será difícil imaginarse la impaciencia con la cual esperaba de ella en los años juveniles de Berna la renovación del mundo. Esta renovación tiene, según él, su presupuesto necesario en la polémica crítica del cristianismo, y el contenido positivo de la renovación se presenta a Hegel como renovación, precisamente, de la Antigüedad. El análisis y el elogio de la democracia antigua tienen, pues, para Hegel en este contexto una gran relevancia *política actual*.

También en este punto tiene la concepción hegeliana muchos precursores. En las grandes luchas de clases que han tenido lugar por la liquidación de la sociedad feudal ha desempeñado desde el Renacimiento un papel decisivo en los escritos de la vanguardia ideológica el modelo de la democracia antigua. Entre las mayores deficiencias de la historiografía de los problemas ideológicos hay que contar precisamente el hecho de que no se haya estudiado nunca suficientemente esta relación entre el Renacimiento de la Antigüedad y la lucha de la clase burguesa por su liberación. La historiografía burguesa se ha esforzado incluso por borrar esas huellas, cada vez con más resolución, para exponer la renovación de la Antigüedad como un asunto interno, plenamente inmanente al arte, la filosofía, etc. La verdadera historia de esas luchas ideológicas —desde las artes plásticas hasta la ciencia del Estado y la historiografía— mostraría lo estrechas que han sido aquellas relaciones y de qué modo —esto sea dicho para ilustrarlas también con un contraejemplo que indique la complejidad de la problemática— la veneración de la Antigüedad perdió en seguida su significación positiva y degeneró en un vacío academicismo en cuanto que

[36] Rosenkranz, pág. 69.

su contenido político-social se perdió definitivamente en el curso del siglo XIX. Aquí no podemos, como es natural, ni establecer siquiera la línea de ese desarrollo desde Maquiavelo, por Montesquieu, Gibbon, etc., hasta Rousseau, desarrollo en el cual, como ha mostrado Engels, se presentan ya los primeros conatos de una dialéctica de la evolución social.

De lo dicho se desprende claramente que Hegel ha conocido bien la mayor parte de esta literatura de apología de la democracia antigua. (Sólo por lo que hace a Maquiavelo parece que lo ha conocido más tarde, probablemente al final del período de Francfort.) Pero incluso prescindiendo de esas influencias literarias, es indudable la conexión esencial de la veneración de la Antigüedad con esos motivos revolucionarios en el joven Hegel. Pues la filosofía política de la Revolución Francesa, la sistematización de sus ilusiones heroicas, descansa precisamente en ese desarrollo ideológico. Los principales jacobinos son discípulos directos de Rousseau.

Por mucho que la ideología jacobina de la renovación de la democracia antigua haya sido una ilusión heroica de revolucionarios plebeyos, no era en modo alguno una concepción sin arraigo ni fundamento. Los ideólogos de esta renovación social parten de presupuestos económico-sociales muy determinados y reales. Su diferencia respecto de los representantes menos decididos de la revolución democrática es precisamente de orden económico: los jacobinos radicales opinan que *la igualdad relativa de las fortunas* es el fundamento económico de una democracia real, y que la creciente desigualdad de la situación económica de los ciudadanos de un Estado lleva necesariamente a la aniquilación de la democracia y al nacimiento de un nuevo despotismo. Esta doctrina está contenida en la parte más radical de la citada literatura acerca de la renovación de la Antigüedad, y la tendencia a contemplar en la igualdad relativa de las fortunas el fundamento de la democracia culmina precisamente en el *Contrat social*, de Rousseau.

Basta una historia externa concienzuda de la época para comprobar la importancia de las discusiones sobre este problema en la misma Revolución Francesa. Nos limitaremos a aducir algunos ejemplos característicos. Un artículo muy citado de Rabaut-St. Etienne, publicado en la *Chronique de Paris* del año 1793, contiene las siguientes exigencias: "1° Distribuir las fortunas del modo más uniforme posible; 2° Dictar leyes sobre su conservación y para evitar una futura desigualdad." [37] Aquel mismo año escribía la *Révolution de Paris:* "Para impedir la gran desigualdad entre las fortunas de los republicanos, que son todos iguales, hay que establecer un límite superior de las mismas, por encima del cual no se permitirá ganancia alguna ni siquiera con unos impuestos que correspondieran a ella."[38] Análogo es el tenor de una decisión de la asamblea popular de Castres: "No apartarse jamás de los verdaderos principios y no admitir jamás a un hombre de grandes riquezas mientras no se sepa que es un patriota puro y ardoroso y mientras no haya destruido esa desigualdad por todos los

[37] Apud Aulard, *Politische Geschichte der Französischen Revolution*, Munich-Leipzig, 1924, vol. I, pág. 364. Rabaut estaba generalmente al lado de los girondinos, pero éstos, naturalmente, no recibieron gustosamente esa propuesta. Cfr. ibídem, página 365.

[38] Ibídem, pág. 366.

medios a su alcance."[39] Análogamente se expresa Cambon en el debate acerca del impuesto progresivo y del empréstito forzoso (1793): "Este sistema es el más racional y el que mejor corresponde a nuestros principios, pues por medio de esas disposiciones produciréis la igualdad que algunas gentes querrían colocar en el reino de la fábula."[40] Los ejemplos podrían multiplicarse.

Marx ha mostrado sin compasión el carácter ilusorio de la renovación de la Antigüedad a que aspiraban los revolucionarios jacobinos, al someter a un riguroso análisis la diversidad económica de los dos desarrollos. Escribe al respecto en *La Sagrada Familia:* "Robespierre, Saint-Just y su partido sucumbieron porque confundieron la antigua *comunidad social realístico-democrática*, basada en la *real esclavitud*, con el *moderno Estado representativo, espiritualista-democrático*, el cual se basa en *la esclavitud emancipada*, que es la *sociedad civil* burguesa. ¡Qué fabulosa ilusión fue el tener que reconocer y sancionar en los *derechos del hombre* la moderna sociedad burguesa, la sociedad de la industria, de la concurrencia general, de los intereses privados en libre persecución de sus fines, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual alienada de sí misma, y querer anular al mismo tiempo las *manifestaciones vitales* de esa sociedad en los diversos individuos y pretender conformar al modo *antiguo* la *cabeza política* de esa sociedad!"[41]

Pero en Francia misma esas ilusiones eran ilusiones heroicas de políticos revolucionarios plebeyos, es decir que, aparte de su carácter ilusorio, estaban estrechamente relacionadas con momentos concretos de la acción política real del partido plebeyo en las circunstancias concretas de los años 1793-94. Por eso en Francia podían realizarse con esos fundamentos ilusorios medidas políticas que fueron imprescindibles desde el punto de vista del desarrollo real. Nos limitaremos aquí a destacar dos de ellas. En primer lugar, la guerra contra la coalición de Europa entera ha exigido una serie de medidas coactivas tanto en el terreno político, para la destrucción de las corrientes contrarrevolucionarias —incluso en la burguesía misma— como en el terreno militar y administrativo, para asegurar el suministro al ejército, una atención mínima a las capas urbanas más miserables, que eran la base social del jacobinismo radical. En segundo lugar, la realización radical de la revolución democrática ha tenido como consecuencia la confiscación y la distribución de una gran parte de las propiedades feudales, o sea —por su intención e incluso por sus efectos durante algún tiempo y parcialmente por lo menos— una nivelación de la propiedad de la tierra sobre la base de la parcela campesina.

El elemento ilusorio que hay en las acciones de los jacobinos consiste, pues, como indica la citada crítica de Marx, en que los jacobinos no han comprendido los verdaderos fundamentos político-sociales de sus medidas revolucionarias y han alimentado nociones básicamente falsas por lo que hace a la perspectiva que aquellas medidas revolucionarias debían abrir. Este carácter ilusorio no destruye, por tanto, en modo alguno la esencia

[39] Aulard, *op. cit.*, vol. II, pág. 723.
[40] Ibídem, vol. I, págs. 367 ss.
[41] Marx-Engels, *Die heilige Familie*, Berlín, 1953, pág. 250-51. (*La Sagrada Familia*, trad. esp. de W. Roces, Editorial Grijalbo, S. A., México, 1962.)

democrática, el carácter revolucionario de sus actos. Antes al contrario, precisamente esa indisoluble mezcla de correcta política plebeya, realista, democrática y revolucionaria, con ilusiones fantásticas acerca de las perspectivas de desarrollo de las fuerzas de la sociedad burguesa desencadenadas por la revolución democrática es precisamente la viva contradicción dialéctica que caracteriza este período de la revolución.

Desde este punto de vista hay que considerar la relación de los precursores ideológicos de la revolución democrática y de los jacobinos mismos con la Antigüedad. Marx ha llamado la atención sobre el hecho de que estas concepciones ilusorias pasan totalmente por alto el fundamento real de la economía antigua, la esclavitud, del mismo modo que son incapaces de incluir en la imagen que se hacen de la sociedad civil burguesa el lugar y el papel del proletariado. Pero esta falsedad de la concepción básica no suprime ese correcto sentimiento —correcto en el marco de concretos límites históricos— de que existió una determinada conexión entre la propiedad parcelaria relativamente igual y la democracia antigua. Marx precisamente ha formulado con gran precisión esa conexión: "Esta forma de la libre propiedad parcelaria del campesino cultivador personal, considerada como forma dominante y normal, constituye por un lado la base económica de la sociedad en los mejores momentos de la Antigüedad clásica, y, por otra parte, volvemos a encontrarla en los pueblos modernos como una de las formas que se desprenden de la disolución de la propiedad feudal de la tierra. Tal es el caso de la *yeomanry* en Inglaterra, de la clase campesina en Suecia, en Francia y en la Alemania occidental... La propiedad de la tierra es tan necesaria para el pleno desarrollo de este modo de explotación como la propiedad de la herramienta lo es para el libre desarrollo de la explotación artesana. Y constituye la base del desarrollo de la independencia personal."[42] Estas observaciones de Marx son de extraordinaria importancia. Ante todo, Marx indica con unas pocas palabras la conexión económica entre el florecimiento de las democracias antiguas y la relativa igualdad de la propiedad campesina. Además de eso, la alusión a la *yeomanry* nos resulta muy significativa. Pues del mismo modo que en las guerras de la Rep blica Francesa y en las napoleónicas los campesinos liberados por la revolución y nuevos propietarios de sus parcelas constituyen el núcleo de los ejércitos, así también en la revolución inglesa la *yeomanry* constituyó el núcleo de las tropas que liberaron al pueblo del yugo de los Estuardo.

En esta medida tienen las ilusiones jacobinas una base económica real. El elemento ilusorio de las concepciones jacobinas se descubre en el hecho de que los jacobinos han visto en ese estadio económico de transición hacia el pleno capitalismo un estado duradero de la humanidad liberada, y han intentado fijarlo como definitivo. Los trabajos históricos de Marx y Engels contienen un abundantísimo material de prueba del carácter infundado y erróneo de esas ilusiones. Así, por ejemplo, señala Engels que esa misma *yeomanry* que ha combatido en las batallas de Cromwell se ha hundido casi sin dejar rastro cien años más tarde en la tormenta de la acumulación originaria o primitiva. Y Marx por su parte muestra en sus

[42] Marx, *Das Kapital*, vol. III. Berlín, 1953, pág. 858.

obras históricas de 1848 acerca de la Revolución Francesa que el campesino francés liberado del yugo feudal y propietario de su parcela ha caído luego bajo el yugo aún más pesado de la usura capitalista. La ilusión de los revolucionarios jacobinos consiste, pues, "sólo" en no haber visto que sus medidas revolucionarias eran objetivamente medidas que desencadenaban el desarrollo capitalista.

Esta realidad y esas ideas ejercen una influencia extraordinariamente importante y prácticamente decisiva en el desarrollo de la filosofía alemana de la época. Al prepararnos a contemplar con más detalle esas influencias debemos recordar una vez más que la filosofía alemana de esta época, aunque es en muchos aspectos un eco de los acontecimientos de la Revolución Francesa, se produce sin embargo en las condiciones de atraso económico y político del país. Ya hemos indicado que ese atraso causa el carácter idealista de dicha filosofía. Y este idealismo tiene a su vez como consecuencia el que el reflejo mental y la elaboración filosófica de los acontecimientos de la Revolución Francesa arranque precisamente de los motivos en los cuales la ideología de los hombres realmente activos resulta ilusoria. La filosofía alemana de la novena década del siglo XVIII se enlaza, pues, precisamente con esas ilusiones, y refuerza su carácter ilusorio al sistematizarlas y profundizarlas filosóficamente. Y si ya en sí mismas esas ilusiones son reflejos idealísticamente deformados de la realidad objetiva, ese carácter se agudiza aún más en las elaboraciones alemanas de las mismas. En la filosofía alemana aparecen como ilusiones de segundo grado, como ilusiones al cuadrado.

Fichte es en Alemania el filósofo que más resueltamente toma partido por las ideas de la Revolución Francesa. Sus primeros libros —que aparecieron anónimamente— son tomas de posición abiertas y panfletarias en favor de la Revolución Francesa y contra sus enemigos, las monarquías feudal-absolutas de Europa. Y todavía en el año 1796, cuando Fichte emprende la tarea de sistematizar estrictamente sus ideas sobre la filosofía práctica —en sus *Fundamentos del derecho natural*— obtiene consecuencias muy radicales partiendo de las ilusorias concepciones jacobinas de la Revolución Francesa. El derecho natural fichteano, como las obras jurídico-filosóficas de los siglos XVII y XVIII, se basa en la teoría del "contrato social", pero en una forma determinada a la vez por el subjetivismo de la filosofía kantiana y por las concepciones sociales de los jacobinos. Para Fichte, el contrato social incluye la obligación de la sociedad de velar por la existencia de sus miembros en el marco de la igualdad relativa de las fortunas: "Todo derecho de propiedad se funda en el contrato de todos con todos, el cual dice: nosotros mantenemos esto en nuestro poder a condición de que te dejemos a ti lo tuyo. Por tanto, en cuanto que alguien no puede vivir de su trabajo, esto significa que no se le está dejando lo que es suyo, que el contrato social ha sido violado por lo que hace a esa persona, y que esta persona deja de estar desde este momento obligada jurídicamente a respetar la propiedad de nadie." [43]

Estas concepciones de Fichte se relacionan incluso con las de la extrema izquierda jacobina. Y es interesante observar que Fichte es el filósofo

[43] *Fichtes Werke*, Leipzig, 1908, vol. II, pág. 217.

alemán —al menos entre los más importantes— que se mantiene fiel por más tiempo a esas concepciones. Benjamín Constant recoge burlonamente el hecho de que aun en el año 1800 Fichte ha escrito una utopía *(El estado comercial cerrado)* cuyos principios coinciden en muchos puntos con la política social y económica del último período del gobierno de Robespierre. Hay que añadir, naturalmente, que también en este caso la sistematización filosófica de dichas ilusiones por Fichte se produce en una dirección que por fuerza tiene que exacerbar idealísticamente el elemento ilusorio. (El posterior desarrollo de Fichte, los conflictos íntimos que se le producen a consecuencia de su adhesión al movimiento independentista, caen fuera del marco de nuestra investigación. Pero por fuerza teníamos que hacer alguna alusión a Fichte, pues también por lo que hace a este filósofo la historiografía burguesa silencia o falsea los problemas y conflictos internos filosóficos que aquella situación determinó en el pensador.)

El joven Hegel no ha llegado nunca tan lejos como Fichte, ni siquiera en su período de Berna. Por una de sus cartas a Schelling hemos visto ya antes que Hegel era hostil al ala radical y plebeya del jacobinismo. A pesar de ello hay que afirmar que la idea rousseauniana y jacobina de la igualdad relativa de las fortunas constituye el fundamento económico de su filosofía de la revolución. Pero esta filosofía tiene una curiosa característica que debemos registrar ya, aunque no podamos considerar todo su alcance sino al exponer detalladamente las concepciones de Hegel acerca de la Antigüedad y el cristianismo. La característica en cuestión consiste en que la Antigüedad es para el joven Hegel un período casi "aeconómico". El joven Hegel parte de la concepción dogmáticamente admitida de la igualdad relativa de las fortunas en las antiguas ciudades-estado, y analiza sólo los fenómenos políticos, culturales y religiosos en los que se manifiestan las peculiaridades de aquellos estados. En cambio, sus consideraciones sobre el cristianismo están sembradas de concepciones económicas, por ingenuas que éstas sean por el momento. Pues para el joven Hegel el cristianismo es el período del hombre privado, que se interesa por su propiedad y *sólo* por su propiedad. La agonía de la vida pública de la Antigüedad, el período del despotismo antiguo y luego el despotismo de la edad cristiana, es para el joven Hegel el período de la vida económica tal como él la entiende. Sólo cuando sus ilusiones jacobinas entran en conflicto con la realidad surge en Hegel la necesidad de conseguir concepciones económicas más profundamente fundadas. Por eso es muy característico que el descubrimiento del papel de la esclavitud en la Antigüedad no se produzca en Hegel sino relativamente tarde, en su período de Jena.

Pero todo eso no significa en modo alguno ue el joven Hegel haya sido ciego para el problema social. Al contrario. El problema de la división del trabajo desempeña un grandísimo papel en su concepción de la diferencia entre la Antigüedad y el cristianismo. Lo ilusorio de su filosofía de la historia se manifiesta también en el hecho de que el joven Hegel idealiza las deficiencias de la división del trabajo en la Antigüedad y espera de la revolución democrática el restablecimiento de aquella situación antigua.

En sí misma tomada, la consideración crítica de la división capitalista del trabajo es sin duda un momento muy progresivo de la filosofía humanista de este período. Y es mérito ante todo de Schiller el haber situado

esta cuestión en el centro del interés de esa filosofía. Sabemos ya que el joven Hegel ha leído con entusiasmo la obra de Schiller que es decisiva en este terreno, las *Cartas sobre la educación estética*. En un estudio especialmente dedicado a la estética de Schiller he mostrado con detalle que esta crítica de la división capitalista del trabajo no es producto de un anticapitalismo romántico, sino continuación de las mejores tradiciones de la Ilustración, especialmente de la tradición de Ferguson.[44] Es difícil de precisar en qué medida las concepciones del joven Hegel están influidas por las de Schiller y en qué medida arraigan en Ferguson mismo, al que Hegel ha conocido sin duda alguna. Lo importante es la coincidencia metodológica que encontramos en Schiller y en Hegel frente a Ferguson: en los dos aparece muy pálido el fundamento económico de la división capitalista del trabajo, y los dos se preocupan ante todo por las consecuencias ideológicas y culturales de dicha división del trabajo. Hegel, ciertamente, con el especial matiz de que para él el ideal humanístico del hombre no desgarrado por la división del trabajo no se consigue por la vía del arte, sino por la de la acción política. La grandeza del arte antiguo es para Schiller un problema central: la forma de manifestación de un hombre con todas sus caras, de un hombre aún no atomizado. Este mismo ideal se encarna en Hegel en el modo de acción político plenamente humano, con todos sus rostros, de la antigua democracia; el arte de la Antigüedad no aparece en Hegel sino marginalmente, como ilustración del hecho central que le interesa.

Pero aún más importante es la diferencia entre Schiller y Hegel por lo que hace a la concepción histórico-filosófica. Schiller ha escrito su obra en el momento de su evolución intelectual en que se había separado ya del modo de acción política de la Revolución Francesa. Por eso se trata de un libro atravesado por un profundo pesimismo ante el presente; y, consiguientemente, la Antigüedad es para él un grandioso y eterno modelo que pertenece plena y definitivamente al pasado. El joven Hegel del período bernés se encuentra en esto en el punto de vista contrapuesto. Para él, la Antigüedad es un modelo vivo y actual; cierto que es el pasado, pero se trata de renovar su grandeza, y esta renovación constituye precisamente la central tarea política, cultural y religiosa del presente.

4. Las antiguas repúblicas.

La Antigüedad es, pues, para el joven Hegel una imagen de contraste político-utópico con el presente. Los fragmentos de Hegel publicados por Nohl y procedentes del período de Berna ofrecen una precisa imagen de cómo se representaba entonces el filósofo la cultura antigua. Pero para entender realmente la significación política de esa imagen tenemos que aducir algunos fragmentos de sus estudios históricos del mismo período bernés, fragmentos en los cuales la referencia al presente se expone de

[44] Véase el artículo "Schillers Theorie der modernen Literatur" (La teoría schilleriana de la literatura moderna), en mi libro *Goethe und seine Zeit* [Goethe y su tiempo], Aufbau-Verlag, Berlin, 1950.

un modo aún más plástico que en los estudios editados por Nobl. Por la importancia de estas cuestiones, por el falseamiento sistemático del desarrollo de Hegel llevado a cabo por la historia burguesa de la filosofía, tenemos que citar por fuerza íntegramente —al menos en cuanto al contenido— esos fragmentos. Pedimos, pues, al lector disculpe la extensión de las citas.

"En los *estados de la Edad Moderna* —escribe Hegel— *la seguridad de la propiedad* es el eje en torno al cual gira toda la legislación, el hecho al que se refieren casi todos los derechos de los ciudadanos. En varias libres repúblicas de la Antigüedad, el riguroso derecho de propiedad, esa preocupación de todas nuestras autoridades, ese orgullo de nuestros estados, ha sido lesionado ya por la constitución del Estado. En la constitución lacedemonia, la seguridad de la propiedad y de la industria es un punto que apenas se toma en consideración, un punto, podría casi decirse, que ha sido olvidado. En Atenas se sustraía a los ciudadanos ricos habitualmente una parte de sus riquezas. Para ello se utilizaba un pretexto sumamente honroso: se cargaba a la persona a la que se quería aligerar de sus riquezas un cargo público que exigiera gastos enormes de su titular. El que en las tribus en que estaban divididos los ciudadanos era nombrado para uno de esos caros cargos podía buscar entre los conciudadanos de su tribu uno que fuera más rico que él. Cuando creía haberlo hallado y éste afirmaba ser más pobre, el nombrado podía proponer aquel intercambio de propiedades al que el contrincante no tenía derecho a negarse. La desproporcionada riqueza de algunos ciudadanos es sumamente peligrosa incluso para la constitución más libre, y es capaz de destruir la libertad misma; así nos lo muestra la historia con el ejemplo de Pericles de Atenas, de los patricios romanos, cuya decadencia intentaron detener en vano las propuestas sobre la legislación agraria debidas a la amenazadora influencia de los Gracos y otros; el ejemplo de los Médicis en Florencia... Valdría la pena investigar cuánto del rígido derecho de propiedad debería sacrificarse a una forma de república duradera. Tal vez se ha cometido una injusticia con el sistema del sansculottismo en Francia al buscar exclusivamente en el latrocinio la fuente de la mayor igualdad de la propiedad a la que aspiraba."[45]

Estas manifestaciones del joven Hegel no necesitarían comentario alguno, ya por el hecho de que los textos del periodo de Berna que aduciremos más adelante las iluminan en muchos aspectos. Pero hemos preferido empezar con ese fragmento porque en él aparece con más claridad que en la mayoría de los apuntes de Berna la relación entre la igualdad de riquezas en la Antigüedad y en la Revolución Francesa, el problema de la igualdad de las fortunas como fundamento de la libertad republicana.

Tal vez sea aún más interesante el siguiente fragmento, e rito en francés, acerca de las relaciones de la organización militar y de la de la guerra en la monarquía y en la república. A propósito de este fragmento se ha producido entre los apologistas del imperialismo una gran discusión filológica acerca de si es un trabajo propio de Hegel o un extracto meramente. Cuando Rosenkranz publicó por vez primera este fragmento lo presentó

[45] Rosenkranz, pág. 525.

como trabajo propio de Hegel, como el final de su artículo acerca de las transformaciones que se producen en la dirección de la guerra como consecuencia del paso del Estado de la monarquía a la república. (En este punto tenemos que lamentar de nuevo la increíble ligereza con que los discípulos inmediatos de Hegel han tratado su legado. Pues el manuscrito del artículo cuyo final publicó Rosenkranz ha desaparecido mientras tanto.) Los representantes de la "nueva ciencia" en los estudios hegelianos —los Lasson, Rosenzwieg, Hoffmeister y compañía— niegan en cambio que se trate de un escrito del propio Hegel. "El texto parece más el discurso demagógico de un general francés que un artículo de Hegel",[46] dice Hoffmeister. El contenido objetivo de esa "crítica" de Hoffmeister equivale, como es natural, rigurosamente a cero. Pues, en primer lugar, los caballeros neohegelianos exclaman cada vez que les conviene que Rosenkranz, discípulo directo de Hegel, tenía para su edición tradiciones vivas, y sólo en casos como éste les resulta "repentinamente" sospechoso el primer biógrafo de Hegel, que ha sido, a pesar de todo, el más concienzudo hasta el día de hoy. En segundo lugar, el que los Hoffmeister y compañía tuvieran razón y se tratara efectivamente de un texto tomado por Hegel de un manifiesto francés no probaría absolutamente nada. Pues en este caso habría que plantear la cuestión de por qué el joven Hegel ha copiado para su uso personal precisamente ese manifiesto, y en qué relación está éste con el perdido artículo de Hegel. Y como todo el que lea sin prejuicios los escritos hegelianos del período de Berna tendrá que comprobar que existe una profunda coincidencia entre ese texto y toda su filosofía de la sociedad y de la historia en el período, los caballeros neohegelianos no habrán conseguido absolutamente nada con su "agudeza filosófica" por lo que hace a sus fines de falsificación.

El fragmento francés es del siguiente tenor: "Dans la monarchie le peuple ne fut une puissance active, que pour le moment du combat. Comme une armée soldée il devoit garder les rangs non seulement dans le feu du combat même, mais aussitôt après la victoire rentrer dans une parfaite obéissance. Notre expérience est accoutumée, de voir une masse d'hommes armés entrer, au mot d'ordre, dans une furie reglée du carnage et dans les lôteries de mort et de vie, et sur un même mot rentrer dans le calme. On le demanda la même chose d'un peuple, qui s'est armé lui même. Le mot d'ordre étoit la liberté, l'ennemie la tyrannie, le commandement en chef una constitution, la subordination l'obéissance envers ses réprésentans. Mais il y a bien de la différence entre la passivité de la subordination militaire et la fougue d'une insurrection; entre l'obéissance à l'ordre d'un général et la flamme de l'enthousiasme que la liberté fond par toutes les veines d'un être vivant. C'est cette flamme sacrée, qui tendoit tous les nerfs, c'est pour elle, pour jouir d'elle, qu'ils étoient tendus. Ces efforts sont les jouissances de la liberté, et Vous voulez, qu'elle renonce à elles; ces occupations, cette activité pour la chose publique, cet intérêt est l'agent, et Vous voulez que le peuple s'élance encore à l'inaction, à l'ennui?"[47]

[46] Hoffmeister, pág. 466. De modo completamente análogo Lasson, págs. VII-XII. Rosenzwieg, *op. cit.*, vol. I, pág. 239.

[47] Rosenkranz, pág. 532. Traducción del texto: "En la monarquía, el pueblo no fue una potencia activa más que en el momento del combate. Como ejército merce-

Los dos textos citados hablan un lenguaje suficientemente claro. Ambos muestran lo profundo e íntimo que es el entusiasmo de Hegel por las democracias antiguas y lo profundamente que ese entusiasmo está relacionado con su actitud ante la Revolución Francesa. Nuestra tarea consiste ahora en dar —con las propias palabras de Hegel en lo posible, pues sus formulaciones son extraordinariamente características y no deben debilitarse en la exposición— una estampa lo más comprensiva posible del modo como ha vivido en el alma del filósofo durante este período de su desarrollo el ideal antiguo. Empezaremos nuestra exposición con una extensa cita procedente del escrito ya varias veces citado sobre la positividad de la religión cristiana —pues esa cita tendrá un valor de resumen—, y luego podremos pasar a exponer las opiniones del filósofo acerca de los diversos aspectos particulares de la vida antigua.

"La religión griega y romana fue una religión sólo apta para pueblos libres, y con la pérdida de la libertad tiene que perderse también el sentido y la fuerza de esa religión, su adecuación al hombre. ¿Para qué sirven los cañones a un ejército que no tiene ya municiones? Tiene que buscar por fuerza otras armas. ¿Para qué le sirven las redes al pescador si se ha secado el río?

"Como hombres libres, ellos obedecían a las leyes que se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían colocado como superiores, realizaban guerras que ellos mismos habían decidido, sacrificaban su propiedad y sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya; no estudiaban ni profesaban, pero ejercían las máximas de la virtud mediante sus actos, actos que podían considerar completamente suyos; tanto en la vida pública cuanto en la privada y doméstica, cada cual era un hombre libre y vivía según sus propias leyes La idea de su patria, de su Estado, es lo invisible y supremo por lo que lucha y trabaja, lo que le mueve; tal era su fin último en el mundo, el fin que en realidad hallaba ya plasmado o que él mismo contribuía a plasmar y a mantener. Ante esa idea desaparecía su individualidad, él no exigía vida y pervivencia más que para aquélla, y podía realizarlas; no se le podía ocurrir —o, al menos, no en la generalidad de los casos— pedir supervivencia o vida eterna para su propia individualidad, ni mendigarlas; lo único que podía ocurrírle era el sentir algo más intensamente, en los momentos inactivos y de

nario, no sólo tenía que encuadrarse en las filas bajo el fuego del combate mismo, sino que, inmediatamente después de la victoria, tenía que volver a perfecta obediencia. Nuestra experiencia nos ha acostumbrado a ver una masa de hombres armados que, cuando se les da la orden, irrumpen en una reglamentada furia carnicera y en la lotería de la vida y de la muerte, y luego, al repetirse la orden, vuelven a la calma. Lo mismo se ha pedido al pueblo armado por sí mismo. La consigna es la libertad, el enemigo la tiranía, el alto mando una Constitución, la subordinación es la obediencia a sus representantes. Pero hay mucha diferencia entre la subordinación militar y el fuego de una insurrección, entre la obediencia a las órdenes de un general y la llama de entusiasmo que la libertad difunde por todas las venas de un ser vivo. Por esta llama sagrada que pone tensos los nervios, por ella, por gozar de ella, se tendían. Estos esfuerzos son los goces de la libertad, y lo que queréis es que renuncie a ella; esas ocupaciones son el agente, esa actividad para la cosa pública, ¿y queréis que el pueblo se entregue otra vez a la inacción y al tedio?" [Se observará que las incorrecciones de puntuación francesa del texto se deben a influencia de la puntuación alemana.—N. del T.]

inercia, algún deseo que se refiriera sólo a él. Catón no se refugió en el *Fedón* de Platón sino cuando quedó destruido lo que había sido para él hasta entonces el orden supremo de las cosas, su mundo, su república; entonces se refugió en un orden superior.

"Sus dioses gobernaban en el reino de la naturaleza sobre todo aquello por lo cual los hombres pueden ser felices o desgraciados. Eran obra suya las grandes pasiones, igual que los grandes dones de la sabiduría, la elocue cia y el consejo, regalos suyos. Se les pedía consejo sobre el éxito feliz o desgraciado de una empresa, se impetraba su bendición y se les ofrecían dones de todas clases; pero el hombre podía enfrentarse él mismo, enfrentar su libertad, con ese poder, con esos señores de la naturaleza, cuando entraba en conflicto con ellos. La voluntad del hombre era libre, obedecía a sus propias leyes, porque no conocían mandamientos divinos, y cuando llamaban mandamiento divino a una ley moral, ese mandamiento no estaba dado en letra escrita, sino que regía invisiblemente (Antígona). Con eso reconocían al mismo tiempo a cada cual el derecho a tener su voluntad, fuera ésta buena o mala. Los bue os consideraban un deber el serlo, pero honraban al mismo tiempo la libertad de los demás, incluso la libertad de no poder ser bueno, y por ello se abstuvieron de establecer una moral divina, o hecha o abstraída por ellos, que imponer a los demás.

"La fortuna bélica, el aumento de la riqueza y el conocimiento de varias comodidades de la vida y del lujo produjeron en Ate as y en Roma una aristocracia militar y de la riqueza que consiguió dominio e influencia sobre muchos hombres, los cuales, conquistados por las hazañas de aquellos hombres y aún más por el uso que hacían de sus riquezas, les reconocieron libre y gustosamente un predominio y un poder en el Estado... Pronto ese predominio libremente concedido se sostuvo con la fuerza, y ya esta posibilidad presupone la pérdida de aquel sentimiento, de aquella consciencia que Montesquieu ha declarado, bajo el nombre de virtud, principio de las repúblicas, y que consiste en la capacidad de sacrificar el individuo por una idea que, para los republicanos, está realizada en su patria.

"La imagen del Estado como producto de su propia actividad desapareció del alma de los ciudadanos; la preocupación y el dominio del todo con la mirada quedó limitada al alma de un individuo o de unos pocos; cada cual tuvo su lugar más o menos limitado, diverso de los lugares de los demás y adjudicado por otro; el gobierno de la máquina del Estado quedó confiado a un pequeño número de ciudadanos, y éstos no servían sino como engranajes particulares, que no cobran su valor sino en unión con los demás; y la parte del todo dividido confiada a cada uno de esos individuos era tan irrelevante en comparación con el todo que el individuo no tenía por qué conocer esa relación o tenerla presente. La utilizabilidad en el Estado era el gran objetivo puesto por éste a sus ciudadanos, y el objetivo que éstos se ponían en esas circunstancias era la ganancia, el mantenimiento de la vida y acaso también la va idad. Toda la actividad y todos los fines se referían ahora a lo individual; ya no había actividad por el todo, por una idea: cada cual trabajaba o bien para sí mismo o bien, obligado, para otro individuo. La libertad de obedecer a leyes puestas por ellos mismos, la libertad de seguir en la paz y en la guerra a autoridades puestas por ellos mismos, la libertad de realizar planes en cuya decisión habían participado

ellos mismos, desaparecieron rápidamente; toda la libertad política desapareció; el derecho del ciudadano se redujo al derecho a la seguridad de la propiedad, que ahora les llenó todo su mundo; el fenómeno que destruía todo el tejido de sus fines, la actividad de su vida entera, tenía que aparecer ahora al ciudadano como algo espantoso, pues ahora ya no sobrevivía ese fenómeno —la muerte— ni nada le sobrevivía, mientras que al republicano le sobrevivía la república, y él sentía vagamente que la república, su alma, era algo eterno."[48]

Ese texto nos ofrece con claridad las líneas fundamentales de la concepción hegeliana de las antiguas democracias. La referencia al presente, a la Revolución Francesa, se desprende claramente del texto mismo para todo lector sin prejuicios, y no puede sino reforzarse por la comparación con los textos citados anteriormente. Es, por ejemplo, característico que el joven Hegel asuma aquí repetidamente el tono objetivo del historiador que narra y habla redondamente de republicanos y de virtud republicana, citando sin duda a Montesquieu, pero con el efecto de que todo lector tenga que pensar involuntariamente en la virtud republicana tal como Robespierre la puso en el orden del día de la revolución.

Esta conexión queda aún subrayada por el hecho de que Hegel presenta el final de la igualdad de las fortunas como la causa decisiva de la decadencia y muerte del mundo republicano antiguo; llamará sin duda la atención de todo lector lo ingenua e ideológicamente que Hegel construye la transición desde la libertad hasta la iliberdad. Hegel se ha dado cuenta de la importancia de esas causas económicas —que toma de Rousseau—, pero, por el momento, no las entiende sino muy abstractamente, sin conseguir partiendo de ellas ningún miembro concreto de mediación hacia los problemas ideológicos, que son los que le interesan en primer término.

El problema ideológico central del joven Hegel vuelve a ser en este caso lo que llama subjetividad, en contraposición a la positividad. En el terreno de la política, esa contraposición puede expresarse en términos relativamente sencillos y claros: los hombres obedecen a leyes que han creado ellos mismos, a autoridades que han elegido ellos mismos, etc., el Estado es constantemente el producto de su actividad. Y es característico de la concepción del joven He el en la época el que rechace para ese estadio social todo *estamento*, ya sea de naturaleza secular o religiosa. Sabemos ya que el joven Hegel ha descuidado la existencia y la importancia de la esclavitud para el mundo antiguo. Su concepción de la democracia antigua era, más generalmente, ajena a la distinción en clases o estamentos. Según sus concepciones, en cuanto que se consolidaban diferencias económicas y políticas estamentales había terminado la verdadera libertad.

Hay que observar aún que el joven Hegel describe esos procesos de un modo extraordinariamente abstracto e ideológico. Así escribe, por ejemplo, en uno de sus primeros estudios de Berna: "Pero cuando un estamento —el de los gobernantes o el de los sacerdotes, o los dos a la vez— pierde este espíritu de sencillez que fundó y animó hasta el momento sus leyes y sus ordenamientos, no sólo se pierde irrecuperablemente la libertad, sino que es además cierta la opresión del pueblo, y su deshonra, su humillación

[48] Nohl, pág. 221 ss.

(de aquí que la división en estamentos sea ya en sí misma peligrosa para la libertad, porque puede producir un *esprit de corps* que pronto se opone al espíritu del todo)." [49]

Esta recusación de los estamentos en la democracia es tan decidida como ingenua en su fundamentación. Pero a pesar de ello no hay que pasar por alto que con esas palabras se anuncian en Hegel las primeras nociones acerca de la sociedad gentilicia. Cierto que tampoco el Hegel maduro llegará nunca a una concepción concreta de la sociedad gentilicia —Bachofen es el único que ha logrado una representación que, aunque también deformada místico-idealísticamente, es correcta en rasgos importantes—, pero no hay duda de que tanto el análisis del conflicto trágico de Antígona en la *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, como la tardía concepción estética de la "Edad de los héroes" contienen profundas penetraciones en esa sociedad, aunque sea recubiertas de un envoltorio místico. En el joven Hegel ese aspecto del cuadro es aún muy abstracto: por una parte la igualdad absoluta (sociedad sin clases), por otra el pleno autogobierno, la autonomía completa de la actividad popular. Pero el sobrio realismo de Hegel en la observación de los hechos de la vida cotidiana —ese rasgo que ya hemos encontrado en su carta a Schelling sobre los fundamentos materiales de la ortodoxia— aparece también aquí repetidamente. Así, por ejemplo, no carece de interés el observar que Hegel, mientras habla con el mayor entusiasmo de las fiestas y solemnidades antiguas, no olvida añadir como rasgo esencial de las mismas que el pueblo no sólo las organizaba por sí mismo, sino que, además, disponía de todos los donativos y tributos religiosos.[50]

Esta libertad activa del pueblo manifiesta el carácter no-positivo, no-fetichista, no-objetivo de la religión antigua. Como es natural, a pesar de todo su entusiasmo subjetivista-idealista en su absolutización de la "razón práctica", el joven Hegel sabe muy bien que un mundo sin objetividad alguna, sin objetivación de los sentimientos y de los pensamientos es una imposibilidad. Por eso intenta exponer con complicadas descripciones y complicados análisis en qué consiste lo específico de esa antigua objetividad no-objetiva.

Tomaremos de entre esos análisis uno que es un caso extremo y, consiguientemente, muy característico. En sus estudios históricos del período de Berna, Hegel habla en un determinado lugar de las solemnidades fúnebres públicas de los atenienses y de las plañideras que intervenían en ellas. Hegel ve ya en las lágrimas una objetivación del dolor. "Pero como el dolor es por naturaleza subjetivo, le repugna profundamente salir de sí mismo. Sólo la más imperiosa necesidad puede obligarle a ello... Ello no puede ocurrir por medio de nada heterogéneo. Sólo como dado a sí mismo se tiene el dolor a sí mismo y en parte también como algo fuera de sí mismo... El discurso es la forma de objetividad más pura para lo subjetivo. El discurso no es aún objetividad, pero sí es movimiento hacia la objetividad. El lamento cantado tiene al mismo tiempo aún más plenamente la forma de la belleza, porque se mueve según una regla. Los cantos de dolor

[49] Nohl, pág. 38.
[50] Ibídem, pág. 39.

de mujeres encargadas de ello son por tanto lo más humano para el dolor, para la necesidad de descargarse de él haciendo que se despliegue del modo más profundo y manteniéndolo ante sí en toda su dimensión." [51] El momento decisivo en este análisis es para el joven Hegel el carácter aún no fijado, no cristalizado, de la objetividad; lo que importa es que no se produzca nada definitivamente objetivo, sino sólo la dirección hacia la objetividad, y la vuelta desde allí a una subjetividad transformada y purificada.

Esta idea se encuentra íntimamente emparentada en la filosofía cultural del joven Hegel con su imagen de la Antigüedad, que es puramente política, *à la citoyen*. La vida de los hombres de la Antigüedad tiene su centro en el ámbito público. Pero los hombres son libres, individuos autónomos con sus propios destinos. Sus ideas privadas, sus sentimientos y sus pasiones tienen que ser, pues, de tal naturaleza que no queden nunca fijados en esa esfera privada, sino que puedan siempre desembocar sin obstáculos en la vida pública.

El joven Hegel ha establecido en ese período varios paralelos entre Jesús y Sócrates. Al hacerlo empieza por subrayar el carácter fetichista del número tradicional de los discípulos de Jesús (12), pero destaca sobre todo el hecho de que Jesús sustrae sus discípulos a la vida, a la sociedad, los aísla de ella, los transforma en hombres cuyo rasgo capital es precisamente ser discípulos suyos, mientras que los discípulos de Sócrates siguen siendo hombres de la sociedad, siguen siendo en ella lo que eran, sin que se les trasmute tampoco artificialmente su individualidad. Los discípulos de Sócrates vuelven, pues, enriquecidos a la vida pública, "cada uno de sus discípulos es maestro en sí y para sí mismo; muchos de ellos fundaron sus propias escuelas, varios de ellos fueron grandes generales, estadistas y héroes de otro tipo", mientras que por obra de Jesús ha surgido una secta cerrada de frente estrecha; "entre los griegos Jesús habría sido objeto de risa".[52]

Según las concepciones del joven Hegel, el fundamento del carácter normal del mundo antiguo —a diferencia de la patología deformada y deformadora de la vida cristiana— es el hecho de que quede siempre abierto el camino para la vuelta del individuo a la vida pública.

Aquí también podemos ilustrar las concepciones de Hegel del modo más fácil mediante un texto que escogemos por su carácter extremo y característico. Hegel analiza varias veces la diferencia entre la hechicería medieval y las bacantes antiguas. "Para las mujeres griegas las fiestas *báquicas* eran un ámbito lícito de desahogo. Tras el agotamiento del cuerpo y de la imaginación se producía la serena vuelta al círculo de la sensibilidad sólita y de la vida acostumbrada. La ménade salvaje era durante el resto del tiempo una mujer razonable." Lo esencial en la Antigüedad es, pues, la "vuelta a la vida acostumbrada", mientras que la hechicería cristiana es "un movimiento que va desde el caso de locura individual hasta la plena y permanente destrucción del espíritu".[53] No importa aquí que

[51] Rosenkranz, págs. 519 s.
[52] Nohl, pág. 33; cfr. ibídem, págs. 162 s.
[53] Rosenkranz, pág. 524. Cfr. Nohl, págs. 54 s.

Hegel haya interpretado bien o mal el culto antiguo de Baco, sino esa característica general que da de la vida antigua, esa viva conexión entre la vida pública y la vida privada, ese libre y activo desembocar de la vida privada en lo público que se manifiesta incluso en los casos en que, como el del texto citado, se trata de aspectos de la vida anímica humana que rozan lo patológico.

El preciso conocimiento de esa interacción es también importante para la concepción del joven Hegel porque nos ayuda a percibir más claramente lo poco que tenía que ver el subjetivismo republicano de sus ideas de la época con un individualismo en sentido moderno; puede incluso decirse que la concepción hegeliana es un contrapolo mental del individualismo moderno. El joven Hegel ha prestado sin duda atención a este último, pero lo ha considerado como producto de la decadencia, de la positividad de la religión, producto del período cristiano. Y es muy característico de la agudeza histórica del joven Hegel —a pesar de todas sus ilusiones, de toda la rigidez de su idealismo subjetivo— el que haya percibido claramente la conexión interna que existe entre el moderno individualismo como sentimiento vital y concepción del mundo y el efectivo anquilosamiento y la efectiva escisión de la personalidad humana en el desarrollo medieval y moderno.

Por otra parte, Hegel tiene una idea no menos clara de que la personalidad humana plenamente desarrollada no puede darse más que donde y cuando la situación social permite una tal coincidencia de vida pública y vida privada, una tal viva interacción entre ambas.

El empobrecimiento y el anquilosamiento de la vida humana es por eso uno de los momentos esenciales de la crítica hegeliana a la Edad Moderna. El siguiente paralelo entre la vida antigua y la vida moderna ha sido escrito por Hegel a renglón seguido de unos extractos del gran libro de viajes *Ansichten vom Niederrhein*, del jacobino de Maguncia Georg Forster, cuya contraposición de la cultura y el arte antiguos con los modernos —contraste que también en Forster arraigaba en el espíritu republicano— ha influido poderosamente en el filósofo. "En una república se vive por una idea, en las monarquías siempre por lo individual; y como los hombres no pueden vivir sin una idea, se hacen en las monarquías una idea individual, un ideal; allí, pues, una idea, como es debido; aquí un ideal, algo que pocas veces habrán creado los hombres mismos, la Divinidad. En la república, el Gran Espíritu dirige todas sus fuerzas físicas y morales hacia su idea, y todo su campo de acción tiene unidad; el pío cristiano que se entrega al servicio de su ideal es por el contrario un místico insensato; si su ideal le llena completamente, no puede dividirse entre éste y su ámbito de acción mundanal, todas sus fuerzas tienden hacia aquella parte, pero las exigencias de contemplar el ideal satisfarán las exacerbadas exigencias de la imaginación, y hasta la misma sensualidad impondrá sus derechos: ejemplos, los innumerables monjes y las innumerables monjas que han creído coquetear con Jesús y hasta abrazarle materialmente. La idea del republicano es, en cambio, de tal naturaleza que sus más nobles energías encuentran satisfacción en trabajo verdadero, mientras la del insensato místico no se satisface sino con el engaño de la imaginación." A continuación —y también bajo la profunda influencia de Forster— Hegel ofrece

una contraposición entre el arte (arquitectura) antiguo y el cristiano, contraposición que termina, naturalmente, en favor de la Antigüedad, y a propósito de la cual debe observarse de nuevo que el arte no se contempla sustantivamente, sino como expresión de los diversos sentimientos vitales de las sociedades de los dos grandes períodos.[54]

La radicalidad de la posición del joven Hegel en la condena de todo el desarrollo moderno contrapuesto a la Antigüedad puede apreciarse por un paso polémico del filósofo contra el esteticista Schiller, al que ya veneraba, sin embargo, mucho en este período. En su ensayo *Sobre poesía ingenua y sentimental* (1795-96), tan esencial para conocer el carácter específico de la poesía moderna, Schiller ha reconocido sin duda la grandeza imperecedera e incomparable de la poesía antigua, pero ha intentado al mismo tiempo justificar la poesía moderna con una fundamentación filosófica e histórica. Esos esfuerzos de Schiller, igual que los análogos y contemporáneos de Goethe, han tenido luego una importante influencia en la concepción hegeliana del arte moderno. Pero en este período Hegel no respeta en absoluto esos descubrimientos filosóficos e históricos. Y hasta polemiza, aunque sin nombrar a Schiller, contra un texto importante del estudio del poeta.

Schiller ha destacado en su estudio la superioridad de la poesía moderna sobre la antigua en la descripción del amor. "Sin conceder por ello nada al misticismo, el cual, ciertamente, no ennoblece a la naturaleza, sino que la abandona, podrá seguramente admitirse que la naturaleza, por lo que hace a aquella relación entre los sexos y a la afección del amor, es susceptible de una caracterización más noble que la que le han dado los antiguos." Para ilustrar ese hecho, Schiller apela a las obras de Shakespeare o de Fielding. Basta con recordar la exposición de la historia del amor individual y de su reflejo en la poesía en la obra básica de Federico Engels *El origen de la familia* para apreciar lo verazmente que ha adivinado aquí Schiller los verdaderos hechos históricos y sus relaciones, aunque, naturalmente, no pudiera dar razón de sus causas reales. Pero la polémica del joven Hegel se orienta precisamente contra esa constelación histórica real. Hegel ve en esa sobrestimación del amor en los tiempos modernos y en su escaso aprecio en la Antigüedad una consecuencia de la contraposición política que está constantemente analizando. Y se pregunta: "¿Y no tendrá que ver ese fenómeno con el espíritu de su [de los griegos, G. L.] libre vida?" Hegel finge el caso de que un caballero cuente al estadista ateniense Arístides todas las hazañas que ha hecho por amor, sin contarle el objeto de todos esos hechos. En este caso, Arístides, según Hegel, "Arístides, que no sabría a quién se había dedicado todo aquel dispendio de sentimientos, hazañas, entusiasmo, contestaría del modo siguiente: Yo dedico mi vida a la patria; no conozco nada más alto que su libertad y que su bien; trabajo por ella sin pretender recompensas honoríficas, poder ni riqueza, pero sé que no he hecho por ella tanto, ni he sentido tanta y tan profunda veneración; conozco otros griegos que han hecho más que yo, que han sido más entusiastas, pero ninguno que haya llegado a la altura de la negación de sí mismo en la que os encontráis. ¿Cuál ha

[54] Nohl, págs. 366 s.

sido, pues, el objeto de esa alta vida vuestra? ¡Tiene que ser infinitamente más grande que lo más grande que puedo imaginarme, más que la patria y que la libertad!" [55] En esta irónica recusación de toda la moderna cultura de los sentimientos del amor individual está contenido un entusiasta elogio de la vida normal de la Antigüedad. Hegel rechaza la entera cultura moderna del sentimiento como mero exceso, hipertensión, dilapidación de altos sentimientos en objetos meramente individuales, meramente privados y, por tanto, indignos Pues, en su opinión, objetos dignos de acciones heroicas son sólo la patria y la libertad.

En esas concepciones obra cierto grado de ascetismo republicano que era por lo demás natural en la filosofía de los partidarios jacobinos de Rousseau y para el cual estaba preparado el joven Hegel por el ascetismo idealista de la *Crítica de la razón práctica*. Pero también en este punto rebasa mucho a Kant en cuanto a radicalismo, y critica a éste por la inconsecuencia de su concepción ascética de la moral.

Como es s bido, Kant rechaza en su ética toda relación de los mandamientos de deber con la sensualidad, toda determinación de su contenido y de su forma por exigencias de la felicidad sensible del hombre. En esto está de acuerdo Hegel. Pero critica el que Kant admita una dignidad de la felicidad en las consecuencias religiosas de su ética, y el que esta categoría desempeñe un gran papel, junto con la aparición de Dios en esta segunda Crítica, como "postulado de la razón práctica". Hegel ve en esto ante todo una renovación de la positividad de la religión. La ética kantiana exige, según él, la presencia "de un ser ajeno, titular del dominio sobre la naturaleza, como si ahora esa ética echara a faltar ese dominio y no pudiera prescindir de él. En este sentido, fe significa carencia de la consciencia de que la razón es absoluta, perfecta en sí m sma, de que su idea tiene que ser creada exclusivamente por sí misma, libre de toda ingerencia extraña, de que esto no puede consumarse sino mediante la extirpación, precisamente, de ese elemento extraño impertinente [el Dios kantiano, G. L.], y no mediante una imitación del mismo. El fin último de la razón, así condicionado, arroja la fe moral en la existencia de Dios, la cual no puede ser práctica..." [56] Hegel critica, pues, la ética kantiana partiendo de los presupuestos de esta misma, y llega así ciertamente a depurarla de las pruebas de la existencia de Dios que Kant ha deslizado en ella, a una recusación de la doctrina kantiana de la fe, pero todo eso en base a una ulterior radicalización del ascetismo moral ya presente en la *Crítica de la razón práctica*.

Pero el motivo decisivo de la recusación no es ése. Hegel ve en el Dios kantiano algo positivo en el sentido radicalmente crítico de su periodo de Berna, y rechaza las ideas de la ética kantiana principalmente porque ve en ellas un obstáculo para la edificación de su moral heroico-republicana, una expresión de la moderna pequeña burguesía. De aquí la burla: "Sólo en nuestros tiempos se sabe decir, cuando alguien muere la muerte del honor, o por la patria o la virtud, que merecía mejor suerte." Y añade en enérgica polémica contra el carácter positivo del enlace kantiano entre felici-

[55] Rosenkranz, págs. 523 s.
[56] Nohl, pág. 238.

dad y moral en el Dios postulado: "El que, como un republicano o como un guerrero que, aunque no por una patria, luche por el honor, el que ha puesto, pues, un fin a su existencia, una finalidad en la que no se encuentra el reverso de la medalla, la bienaventuranza, ese tal tiene un fin cuya realización depende exclusivamente de él, no necesita ninguna ayuda ajena."[57] Está claro que Hegel está desarrollando aquí el elogio del heroísmo ascético de la Revolución Francesa, y hasta que traslada rasgos de ésta a la Antigüedad. Pero lo que más claro está en todas esas manifestaciones de Hegel es lo radicalmente que ve en este período la plena realización de los fines vitales humanos, el verdadero despliegue de las fuerzas esenciales de la personalidad humana, en la entrega absoluta a la patria, a los intereses de la vida pública, a la república; y que no ve más que un egoísmo limitado en cualquier aspiración del individuo orientada a su vida privada.

También por lo que hace a esa crítica irónica del espíritu pequeñoburgués hay que tener en cuenta las concretas circunstancias históricas. Pues la historiografía burguesa alemana ha es ablecido el esquema general según el cual toda lucha contra el "filisteísmo" * es un hecho romántico. Tal interpre ación sería completamente falsa en el caso que nos ocupa. Los historiadores burgueses de la literatura han hecho de Hölderlin, tan emparentado ideológicamente con el joven Hegel, un romántico; y hoy es también moda general en la historia burguesa de la filosofía el aproximar a Hegel al romanticismo. Frente a todo eso hay que decir en línea de principio que la crítica romántica del espíritu pequeñoburgués se orienta contra la faz prosaica y moderna de éste y le contrapone un ideal estético. A consecuencia de ello, esta crítica romántica desemboca, por una parte, frecuentemente, en una apología de tendencias anárquicas y bohemias, y, por otra parte, en una apología magnificadora de la estrechez espiritual y moral del artesanado precapitalista, anterior a la división capitalista del trabajo.

La lucha del joven Hegel y de sus compañeros ideológicos contra el espíritu pequeñoburgués no tiene nada que ver con todo eso. Espíritu pequeñoburgués es para el joven Hegel precisamente la pervivencia de la estrechez medieval de horizonte en la vida y el pensaminto del presente. Y a ese espíritu no contrapone nunca nada estético. Para el joven Hegel es más bien la prisión en los problemas de los intereses vitales puramente privados lo que constituye el rasgo esencial del espíritu pequeñoburgués, y por ello la imagen de contraste a eso es, como hemos visto, la plena entrega del ciudadano de la ciudad antigua a la vida pública. También en este punto ha caracterizado Marx con profunda mirada histórica los rasgos

[57] Nohl, pág. 239.

* Para la correcta lectura de estas líneas es preciso tener en cuenta dos modos de expresión introducidos en la lengua alemana culta durante el período romántico y que la traducción castellana no puede dar con exactitud: 1º *Philister*, literalmente "filisteos", significa, como en francés, el hombre de mentalidad conformista pequeñoburguesa. 2º Práct camente, la misma significación tiene *Spiessbürger*, pero la inevitable versión por "pequeñoburgués" no puede recoger la alusión histórica de esta palabra: etimológicamente, el *Spiessbürger* es el ciudadano de la pequeña ciudad medieval con franquicias, el cual milita con la lanza en la tropa de la ciudad. Por eso en el concepto de *Spiessbürger* se une la idea de pequeñoburgués en sentido moderno con la de la limitación y estrechez de la vida medieval. (N. del T.)

específicos del frente de lucha de los jacobinos: "*Todo el terrorismo francés* no fue más que un *modo plebeyo* de hacer frente a *los enemigos de la burguesía,* el absolutismo, el feudalismo y el *Spiessbürgertum*" [última cursiva mía, G. L.].[58] Estará, pues, claro que también la lucha del joven Hegel contra el espíritu pequeñoburgués en el ámbito de su lucha ideológica se refiere a los fines de la revolución democrática.

El joven Hegel contrapone, pues, a la moral cristiana pequeñoburguesa del "hombre privado" la moral heroica de la vida pública. Esta contraposición va tan lejos que hasta defiende contra la moral para filisteos, que es la moral cristiana, el derecho al suicidio, con ejemplos antiguos y argumentos estoicos. Esta actitud no es nada insólita entre la intelectualidad progresiva de fines del siglo XVIII. En el *Werther* de Goethe encontramos, por ejemplo, una apasionada defensa de ese derecho al suicidio. Y también en el *Werther* la actitud se fundamenta en el contexto de las luchas por las libertades democráticas. Pero el joven Hegel va más lejos que Goethe también aquí, y precisamente en la línea del predominio exclusivo de la vida pública, de los intereses de la república y de la libertad. Hegel cita varias condenas cristiano-pequeñoburguesas del suicidio y añade al final: "Catón y Cleomenes y otros que se quitaron la vida al ser derrocada la libre constitución de su patria, no podían recluirse simplemente en la esfera privada, su alma había abrazado una idea, y ahora que les era imposible seguir trabajando por ella, su alma, expulsada del gran círculo de su anterior acción, ansiaba liberarse de las cadenas del cuerpo para volver de nuevo al mundo de las ideas infinitas."[59]

El problema de la muerte y del morir se encuentra en el joven Hegel en el marco de esa contraposición entre la grandeza antigua republicana y la mezquindad cristiana moderna. El joven Hegel no acepta la brutal contraposición cristiana entre la vida y la muerte, y ve en el morir una continuación orgánica necesaria del modo en que la vida avanza en general. "Los héroes de todas las naciones mueren del mismo modo, pues ya han vivido, y han aprendido en su vida a reconocer el poder de la naturaleza. La impaciencia para con ésta, para con el más pequeño de sus males, incapacita para soportar sus efectos mayores. ¿Cómo podría explicarse de otro modo el que estos pueblos en cuya religión el momento capital es la preparación para la muerte mueran en general de un modo tan poco viril, mientras los hombres de otras naciones miran cara a cara al momento cuando se acerca?" Sigue a eso una descripción de la hermosa muerte griega, influida en varios rasgos por los poemas filosóficos de Schiller. Hegel contrapone luego a esa hermosura la mezquindad de la religión positiva, del cristianismo: "Por eso vemos los lechos de los enfermos rodeados de clérigos y amigos que ejecutan ante la oprimida alma del agonizante los angustiados suspiros de rigor."[60] En otro lugar el joven Hegel llega a lanzar su burla contra la muerte de Jesús. Dice irónicamente que el mundo entero, según la religión positiva, debería estar lleno de agradecimiento a la persona de Jesús por aquel sacrificio, "como si no se hubie-

58 Marx, Artículo de la *Neue Rheinische Zeitung* del 15 de diciembre de 1848, MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe), I, vol. 7, pág. 493.
59 Nohl, pág. 362.
60 Ibídem, pág. 46.

ran ya sacrificado muchos millones de hombres por fines menores, entregándose con la sonrisa en los labios, y no sudando sangre, con alegría, por su rey, por su patria, por su amada: ¡hay que ver cómo habrían muerto nada menos que por el linaje humano en general!"[61]

Tales son los rasgos esenciales con los que el joven Hegel caracteriza a la Antigüedad en su contraposición al cristianismo. Una vez tomado conocimiento de ese material, no hace falta, me parece, demostrar una vez más al lector que la imagen de la Antigüedad del joven Hegel desemboca en la representación utópica del futuro republicano, ni que el filósofo traslada constantemente rasgos de una imagen a la otra, y viceversa. Desde el punto de vista del posterior desarrollo de Hegel debe subrayarse especialmente esta actitud respecto de la Antigüedad, el hecho, esto es, de que para el joven Hegel la Antigüedad no es un período pasado de la historia, sino el modelo vivo del presente: "y aún pasarán siglos basta que el espíritu de los europeos en la vida activa y en las legislaciones aprenda a conocer y a hacer esa distinción a la que los griegos llegaron por la mera rectitud de su sentimiento".[62] Como hemos visto, esa ejemplaridad de la Antigüedad tiene como contenido el republicanismo democrático. Su forma de manifestación filosófica es el radical subjetivismo idealista del joven Hegel, su violenta y apasionada lucha contra la religión del despotismo inhumano, la religión positiva del cristianismo.

5. Cristianismo: despotismo y esclavización del hombre.

Al pasar a la exposición del cristianismo, de su odiada y despreciada encarnación de la positividad filosófica, del despotismo político, encontraremos no sólo un tono completamente nuevo en el estilo expositivo —cosa bastante natural—, sino, además, un modo de consideración mucho *más histórico,* aunque sin duda dentro del marco que no podía rebasar el historicismo del joven Hegel en su período de Berna.

Hemos visto que Hegel ha enlazado estrechamente la antigua grandeza y el heroísmo republicano con sus fundamentos económicos, concebidos al modo rousseauniano. Pero también hemos visto que la cuestión del *origen* de una tal sociedad, de un tal Estado, no se presenta siquiera como tal en Hegel. Para el joven Hegel. la Antigüedad es una imagen desiderativa puramente utópica. Esa ahistoricidad de su metodología no es sólo una mera consecuencia de su extremado subjetivismo filosófico, pues hemos podido observar en algunos detalles que ese subjetivismo no le impide en modo alguno tener una concepción muy realista de determinadas conexiones sociales concretas. Creemos más bien que esta ausencia de planteamiento histórico por lo que hace a la Antigüedad depende de la situación económica y política de la atrasada Alemania. Por ilusorio que fuera también en Francia el sueño de la renovación del republicanismo antiguo, ese sueño estaba a pesar de todo en ese país en una estrecha y real relación con objetivos reales de una revolución real y de su preparación ideológica. La posi-

[61] Nohl, pág. 59.
[62] Ibídem, pág. 211.

bilidad y la necesidad de poner en conexión real esos ideales e ilusiones con la realidad social ha conseguido por eso mismo en Francia un grado más elevado de historicidad. Pero la situación social real no ha puesto en Alemania al orden del día la revolución democrática. Por eso el entusiasmo del joven Hegel por ella no podía ser más que ideológico. Y por eso también la imagen de la realización de sus sueños, el cómo de su realización, es siempre la parte más floja, pálida e inconcreta de sus exposiciones. (Veremos que esta debilidad de la filosofía de Hegel subsistirá aún sin modificar durante un largo período, y que jamás se superará del todo en el curso de su desarrollo.) El período bernés de Hegel no es sólo la culminación de su entusiasmo revolucionario, sino además y al mismo tiempo —a consecuencia de la gran distancia que existe entre la posición ideológica de objetivos y la real situación social de Alemania—, la culminación de aquel carácter abstracto.

Este carácter abstracto, esa distancia respecto de las perspectivas de futuro, se refleja en lo abstracto del planteamiento, en su ahistoricidad cuando se trata de averiguar cómo se ha originado aquella imagen ideal de las antiguas repúblicas en la realidad.

Muy diversa es la situación cuando se trata de la concepción hegeliana del cristianismo en este período. Aquí el planteamiento histórico se sigue en línea recta del entusiasmo revolucionario del joven Hegel. Cuanto mayor es su entusiasmo por la vida antigua, cuanto más agudamente ve el contraste entre esa vida y la mezquindad miserable del desarrollo posterior, cuanto más sufrió él mismo bajo el peso de la vida cristiano-moderna, tanto más enérgica, concreta e históricamente tuvo que plantearse la cuestión: ¿cómo pudo sucumbir una sociedad tan hermosa y digna del hombre, para dar paso a un espacio humano tan miserable? Así escribe Hegel: "La represión de la religión pagana por la cristiana es una de las asombrosas revoluciones, la investigación de cuyas causas debe ocupar al historiador que piense. A las grandes revoluciones que saltan a la vista tiene que haber precedido una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, la cual no es visible para toda mirada, ni, sobre todo, para los contemporáneos, y es tan difícil de comprender como de exponer con palabras. El desconocimiento de estas revoluciones del mundo espiritual hace que su resultado sea asombroso; una revolución de esta naturaleza, una revolución en la cual una antigua religión autóctona es desplazada por otra extranjera, una revolución que se realiza directamente en el reino de los espíritus, tiene que hallar tanto más inmediatamente sus causas en el mismo espíritu de la época. ¿Cómo pudo ser desplazada una religión que se había afincado desde hacía siglos en los estados, que estaba entrelazada del modo más íntimo con la constitución política? ¿Cómo pudo extinguirse la fe en unos dioses a los que las ciudades y los imperios atribuían su nacimiento, a los que los pueblos ofrecían sacrificios todos los días, cuya bendición invocaban para todos los asuntos, bajo cuya enseña habían sido victoriosos los ejércitos, a los que habían honrado por la victoria, a los que se dirigía como un aura la alegría de sus canciones igual que la seriedad de sus oraciones, cuyos templos, altares, tesoros y estatuas eran el orgullo de las naciones, la gloria de las artes, cuya veneración y cuyas fiestas no eran más que pretexto de la alegría universal, cómo pudo

desprenderse del tejido de la vida humana la fe en aquellos dioses, que tan entretejida estaba con él?"[63]

Conocemos ya la básica respuesta histórica de Hegel a esta cuestión por la larga cita que hemos aducido antes del estudio bernés sobre *La positividad de la religión cristiana:* la causa fue el desarrollo de la desigualdad de las fortunas, desigualdad que, según Hegel y según sus predecesores franceses e ingleses, acarrea necesariamente la pérdida de la libertad, el despotismo. Tampoco en este punto alcanza Hegel ni con mucho la concreción histórica de un Gibbon o un Ferguson, un Montesquieu o un Rousseau. Así, pues, cuando afirmamos que en la temática del origen del cristianismo el joven Hegel da muestras de mayor historicismo que en la consideración de las antiguas repúblicas, ello debe entenderse, naturalmente, sólo dentro de los marcos de las posibilidades del filósofo en aquella época.

Pero este espíritu histórico del planteamiento se manifiesta ante todo en el hecho de que para explicar el dominio del cristianismo Hegel no busca la explicación directamente en la historia del origen de esa religión, sino antes en la historia de la decadencia de los estados antiguos. Hegel parte de la necesidad social de una religión correspondiente al nuevo estado de decadencia de la libertad, correspondiente al despotismo, y explica la victoria del cri ianismo por el hecho de que el cristianismo satisfizo esas necesidades. "En esta situación, sin fe en nada sostenible, en nada absoluto, con esta costumbre ya de obedecer a una voluntad ajena, a una legislación extraña, sin patria, en un estado que no era ya objeto de ninguna alegría..., en esta situación se ofreció a los hombres una religión que o bien estaba ya por sí misma adaptada a las necesidades del tiempo —pues había nacido en un pueblo de análoga corrupción y análogos vacío y deficiencia, aunque teñidos de otros colores—, o bien posibilitó a los hombres que obtuvieran de ella aquello a lo que podían aferrarse en satisfacción de sus necesidades."[64]

Lo primario es, pues, para Hegel la disolución de la antigua libertad democrática, de la antigua libre actividad del pueblo, a causa de la creciente desigualdad de las fortunas. A la antigua situación corresponde aquella religión no-positiva que no es en última instancia más que el aguijón que mueve a las acciones heroicas en una vida natural, íntimamente unida con la naturaleza. La destrucción de esas formas de vida es el proceso más importante que aquí investiga Hegel. Repetidamente dice que la extensión del Imperio Romano ha nivelado las diversas naciones y ha aniquilado sus religiones nacionales. Pero en sus ulteriores estudios rebasa también ese dato y comprueba y afirma la aniquilación de las viejas relaciones del hombre con la naturaleza en conexión con la decadencia de la República Romana: "Por la institución del Estado Romano, el cual arrebató la libertad a casi toda la tierra conocida, la naturaleza quedó sometida a una ley extraña al hombre, y quedó desgarrada la unión con ella. La vida de la naturaleza se petrificó; los dioses se convirtieron en seres creados y servidores de otro. Donde se manifestaba el poder natural, el beneficio, la

[63] Nohl, pág. 220.
[64] Ibídem, pág. 224.

grandeza, estaban el corazón y el carácter del hombre. Teseo no fue héroe para los atenienses sino después de su muerte... Los césares romanos fueron divinizados. Apolonio de Tiana hacía milagros. Lo grande no era ya sobrenatural, sino antinatural, contra naturaleza, pues la naturaleza había dejado de ser divina, y no era ya hermosa ni libre. En esta *separación de la naturaleza y lo divino* un hombre se presentó como unificador de ambas, como reconciliador y salvador." [65]

Hegel estudia luego las diversas corrientes espirituales en el marco de la Roma decadente, con objeto de mostrar en esa fase el camino que debía llevar con necesidad histórica a la aceptación de la religión cristiana. "Tras la catástrofe de la libertad romana y griega, cuando el hombre perdió el dominio de sus ideas sobre los objetos, se escindió el genio de la humanidad. El espíritu de la *muchedumbre corrompida* dijo a los objetos: ¡soy vuestro, tomadme! Se lanzó a la corriente de los objetos, se dejó arrastrar por ellos y sucumbió en sus cambios." Sigue a esto un análisis de las diversas corrientes espirituales que se encontraron en oposición a ese proceso, y Hegel descubre con una penetración histórica asombrosa para la época que esas corrientes, a pesar de su oposición al curso básico de los acontecimientos, no podían cambiarlo en nada. Por este dato estructural explica, por ejemplo, el que los estoicos romanos tardíos se apartaran de la vida real. (Es característico que en este período Hegel no se ocupe de los epicúreos ni de los escépticos. El estudio del escepticismo griego llega en el período de Jena a un alto nivel de comprensión. Con Epicuro, en cambio, no ha conseguido nunca Hegel una relación correcta.) Luego muestra Hegel cómo el sentimiento de impotencia llevó a admitir la existencia de objetos imperceptibles por los sentidos, a la adoración de éstos y a las corrientes teúrgicas en general. Tras de lo cual indica que desde esas corrientes había ya una vía directa hacia el cristianismo. Y dice para terminar: "La Iglesia ya desarrollada ha reunido en sí ambas cosas: los deseos de los estoicos y los de aquellos espíritus quebrados. La Iglesia permite al hombre vivir en medio del torbellino de los objetos y le promete al mismo tiempo levantarle sobre ellos por medio de fáciles ejercicios, gestos, movimientos de los labios, etc." [66]

Así, pues el punto esencial que, según la concepción de Hegel, había suscitado en Roma y en todo el mundo romano la necesidad de una nueva religión, necesidad entonces satisfecha por el cristianismo, fue la extinción del carácter público y libre de la vida republicana, la *privatización* de todas las manifestaciones de la vida humana. En esta atmósfera social surge, según Hegel, el individualismo en el moderno sentido: el individuo que no se preocupa sino de sus estrechas necesidades propias, materiales y en el mejor de los casos espirituales, el individuo que se siente "átomo" aislado de la sociedad; cuya actividad social no es más que la de un pequeño engranaje de una máquina gigantesca, ni puede ser otra cosa, máquina cuya totalidad, cuya finalidad y cuya meta el individuo no puede ni quiere penetrar con la mirada. El moderno individualismo es, pues, según Hegel, al mismo tiempo, un producto de la división social del trabajo. En una tal

[65] Rosenkranz, pág. 522.
[66] Ibídem, págs. 521 s.

sociedad surge la necesidad de una religión privada, una religión de la vida privada.

Por los apuntes de Tübingen sabemos ya que el joven Hegel ha visto en ese carácter privado el momento decisivo del cristianismo. A diferencia de las antiguas religiones, que siempre se dirigen al pueblo entero, es característico del cristianismo el que se refiera al individuo, a la salvación, la redención y la bienaventuranza del individuo.

Pero Hegel plantea aún en este punto otra cuestión histórica. Aquel cristianismo recibido por la Roma imperial no es sin más idéntico con el cristianismo originariamente fundado por Jesús, según el modo como esa fundación nos ha sido transmitida por determinadas partes del Nuevo Testamento.

Esta contraposición es una antiquísima cuestión de la historia de las religiones. Ya las sectas revolucionarias de la Edad Media contrapusieron las originarias doctrinas de Jesús a la Iglesia católica en su polémica con ésta, y vieron en el abandono de aquéllas la causa de la decadencia del cristianismo y de la formación de una religión propia de explotadores y de oprimidos. Estas ideas siguen desempeñando un papel importante entre los partidarios de Thomas Münzer, y en el ala radical de los puritanos en la revolución inglesa. Terminada la revolución inglesa termina también la época en la cual determinadas doctrinas y narraciones del Viejo y del Nuevo Testamento se utilizan como banderas ideológicas por parte de los grupos políticos radicales. La preparación de la revolución democrático-burguesa en Francia se orienta cada vez más resueltamente contra el cristianismo, contra la religión y la Iglesia en general. Pero esto no significa que la contraposición de las doctrinas morales de Jesús con la inmoralidad de la práctica antisocial de la Iglesia deje de desempeñar un papel en la polémica antieclesiástica de la Ilustración. Incluso en la Revolución Francesa aparece de vez en cuando propagandísticamente la idea del "buen *sans-culotte* Jesús", utilizada contra los sacerdotes contrarevolucionarios y monárquicos. En la atrasada Alemania, donde, como hemos visto, no pudo surgir ni un materialismo ateo resuelto ni una lucha radical contra la religión, donde incluso en el campo de los ilustrados la "religión nacional" ocupó un lugar ideológico central, se utilizan, como es natural, ideológicamente muchas sentencias y doctrinas de Jesús (Sermón de la Montaña, etc.) como elementos de aquella "religión racional".

Es también natural que estas concepciones dominantes en Alemania ejercieran determinada influencia en el joven Hegel. Este planteamiento alemán contribuirá aún, como veremos en el capítulo siguiente, a reforzar esencialmente su perspectiva del desarrollo de la humanidad —en el curso de la crisis sufrida en Francfort— y le llevará a una concepción del fundador del cristianismo como figura trágica de la historia universal. En Berna, su simpatía y su empatía respecto de Jesús son aún sustancialmente menores. Hegel siente sin duda por él cierta simpatía, como fundador de una doctrina moral pura. Pero incluso en este respecto le coloca muy por debajo de Sócrates, como hemos visto anteriormente. Esta comparación desfavorable para Jesús se desprende orgánicamente de la concepción general del joven Hegel. Jesús como maestro educa a sus discípulos en una separación de la vida de la sociedad, en un encapsulamiento individual,

mientras que Sócrates lleva de nuevo a sus discípulos a la actividad de la vida pública.

Por grandes que puedan ser las diferencias entre la religión de Jesús y el posterior cristianismo, una y otro son religiones privadas: por eso ya la primitiva comunidad de los discípulos de Jesús tiene para el joven Hegel cierto carácter de "positividad". Esto se expresa ya en el número de los discípulos de Jesús, en el que el joven Hegel ve un signo de fetichismo.[67]

La base de esa positividad de las doctrinas y de la actividad de Jesús se encuentra, según Hegel, en el hecho de que Jesús se dirige por principio y siempre al *individuo*, e ignora por principio los problemas de la sociedad. Esto se expresa precisamente del modo más claro en sus ataques a la riqueza, a la desigualdad, etc., en los cuales defiende opiniones que a primera vista deberían ser simpáticas al joven Hegel, pero que éste rechaza muy consecuentemente por el carácter asocial de su proclamación. Hegel habla, por ejemplo, del modo siguiente acerca del célebre caso del joven rico: "Mas si quieres ser perfecto vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, dice Cristo al joven. Esta imagen de perfección que establece Cristo lleva en sí misma la prueba de cómo Cristo no consideraba en su instrucción más que la formación y la perfección del hombre individual, y lo poco que esa instrucción puede ampliarse a una sociedad en grande." [68]

Con esto hemos llegado a la segunda cuestión histórica que Hegel plantea aquí. La necesidad en que se encuentra el cristianismo de hacerse positivo en el peyorativo sentido de Hegel consiste en que mandamientos morales que se dirigían sólo al individuo y no tenían más finalidad que la perfección de éste como individuo se han extendido en el curso del desarrollo a la sociedad. Hegel distingue varias fases de ese proceso: en primer lugar, las doctrinas del propio Jesús y sus relaciones con su discípulos inmediatos; en segundo lugar, la secta cristiana surgida después de su ejecución, en la cual secta van reforzándose los rasgos positivos ya presentes en germen en la enseñanza de Jesús y, por la intencional unificación moral de las primeras comunidades cristianas, se produce una secta religiosa de acusados rasgos positivos; en tercer lugar, por último, la ulterior extensión de la doctrina a toda la sociedad, la fase del cristianismo como Iglesia dominante en la cual aquellas fuerzas extrañas y hostiles a la vida, las fuerzas de la positividad, consiguen la nociva importancia histórica que determina el desarrollo entero de la Edad Media y de la Edad Moderna.

Como se ve, el esquema de ese proceso es incomparablemente más histórico que la concepción que el joven Hegel se hacía de la polis antigua. Y es interesante y notable observar que el fundamento de este desarrollo histórico es para el joven Hegel la idea rousseauniana del efecto cualitativo que tiene en las democracias la extensión cuantitativa. En la sección sobre la democracia (*Contrat social*, libro III, capítulo IV) dice precisamente Rousseau que la extensión meramente cuantitativa de una democracia es peligrosa para su carácter democrático y puede incluso ser su final. Es muy característico del joven Hegel que estas observaciones de Rousseau, que en éste se refieren directamente a las democracias antiguas, se con-

[67] Nohl, pág. 33.
[68] Ibídem, pág. 360.

viertan en nuestro filósofo en observaciones sobre el cristianismo. Con la natural y relevante modificación de acento que consiste en que el motor de la decadencia no sea, como en Rousseau, una dialéctica interna de las democracias directas, sino la extensión de la moral privada, de los mandamientos morales que se refieren a individuos como tales, a una sociedad mayor. Este aumento de la sociedad comporta entonces, según el joven Hegel, diversas formas cualitativas de desarrollo de la positividad, en correspondencia con las dimensiones del aumento cuantitativo. (Aquí puede, pues, señalarse la primera forma, aún muy primitiva, inconsciente y esquemática, del paso de la cantidad a la cualidad en Hegel. Y será interesante indicar que esta idea rousseauniana, aunque generalizada y modificada, reaparece explícitamente en Hegel más tarde, a propósito de cuestiones estatales y constitucionales, como, por ejemplo, en la *Enciclopedia*, párrafo 108, Apéndice.)

Hegel parte, pues, del hecho de que los terribles aspectos posteriormente manifiestos en el cristianismo "están ya contenidos en su primer e incompleto esquema, y han sido luego utilizados y ampliados por el ansia de dominio y por la hipocresía". Y luego añade generalizando: la historia de la religión cristiana "nos suma un nuevo ejemplo a los muchos que tenemos de que las instituciones, las leyes de una sociedad pequeña en la que cada ciudadano tiene la libertad de ser o no ser miembro de ella, dejan siempre de ser adecuadas cuando se extienden a la gran sociedad civil, y no pueden subsistir con la libertad civil".[69]

Hegel analiza entonces con gran detalle las modificaciones sufridas por las doctrinas y los mandamientos de Jesús ya en la comunidad primitiva, y cómo más tarde esas modificaciones siguieron desarrollándose hasta llegar a la positividad completa, la hipocresía y el despotismo en la Iglesia cristiana plena. Este detalle de análisis se explica por la situación de Alemania en la época; sabemos por las cartas de Hegel el modo como la ortodoxia reaccionaria había utilizado para sus fines, por ejemplo, la filosofía de Kant. Pero, como es natural, tampoco estos estudios de Hegel hacen de sus escritos juveniles escritos "teológicos", pues su contenido fundamental es precisamente antiteológico; pero la historia de la degeneración de las diversas doctrinas cristianas particulares no tiene para nosotros hoy demasiado interés. Nos limitaremos, pues, a la exposición del aspecto principal del desarrollo histórico. Y aquí hay que subrayar una vez más que el joven Hegel complementa siempre el motivo de la extensión cuantitativa de la comunidad cristiana con la penetración de diferencias económicas y sociales en ella, es decir, que también aquí desempeña el papel principal la básica cuestión histórica de Hegel, el problema de la desigualdad de las fortunas. Con la extensión de la comunidad se pierde la íntima unión y fraternidad originaria de sus miembros. Así termina la comunidad de bienes inicialmente practicada en las primeras comunidades, porque los miembros proceden ahora de capas sociales material y socialmente diversas. Aquella primitiva comunidad de bienes "no se exige ya como condición de su admisión [la del miembro nuevo, G. L.] . . . , pero se aceptan en cambio tanto más gustosamente las contribuciones voluntarias a la caja de

[69] Nohl, pág. 44.

la sociedad, medio de comprar la propia parcela de cielo...; con esto ganó mucho el clero en los tiempos posteriores, recomendando a los seglares que practicaran esa generosidad en beneficio del sacerdocio, mientras que éste se guardaba muy bien de dilapidar lo ya conseguido; y así, para enriquecerse ellos que se presentaban como pobres y necesitados de ayuda, fueron convirtiendo en mendigos a la otra mitad de los hombres". Del mismo modo se convierte la igualdad primitiva en una hipocresía, en un dogma religioso positivo; "ciertamente, esta teoría se ha conservado en todo su tenor, pero añadiéndole prudente y astutamente que esa igualdad lo es ante los ojos del cielo, por lo que no hace falta tenerla ni en cuenta en esta vida terrena".

Todos los usos y ceremonias del cristianismo se hacen de este modo positivos, es decir, se convierten en comedias inhumanas que ignoran hipócritamente la verdadera situación de los hombres que participan en ellas. Así, por ejemplo, fue originariamente la cena, el banquete eucarístico, la despedida que tomó el maestro de sus discípulos; luego se convirtió en la fiesta conmemorativa del amado maestro muerto, quedando como decisivo problema religioso-moral la igualdad y la fraternidad de los discípulos. "Pero este fraternizar se fue extinguiendo a medida que en el curso de universalización del cristianismo se produjo en sus filas una desigualdad creciente entre los cristianos, desigualdad que la teoría rechazaba sin duda, pero que se mantuvo en la práctica." [70] El cristianismo se desarrolla en todos los terrenos hasta convertirse en una Iglesia positiva y transforma la inicial moral privada de su fundador en aquella dogmática hipocresía que, según las concepciones del joven Hegel, es la religión necesaria y adecuada para una sociedad basada en los intereses privados, para la sociedad del burgués.

No hay más que una salida de esa situación, según las concepciones del joven Hegel: la renovación de la libertad antigua y de la actividad autónoma del hombre en la sociedad antigua. Ya hemos aludido al hecho de que los intérpretes imperialistas del desarrollo del joven Hegel aducen triunfalmente que éste ha estudiado detenidamente la *Historia de la Iglesia*, de Mosheim. Pero tampoco de este hecho es posible obtener un argumento en favor del carácter teológico del desarrollo juvenil de Hegel. Pues Hegel rechaza todo intento de superar por vías religiosas cristianas la positividad del cristianismo, considerándolo sin perspectivas. Es evidente que ha estudiado la historia de las sectas tardías, y no lo es menos que precisamente ese estudio le ha llevado a la indicada conclusión negativa. Refiriéndose precisamente al libro de Mosheim, habla Hegel de esos hombres que aparecen de vez en cuando con el intento de superar la muerta positividad del cristianismo mediante una vuelta a su modalidad originaria. Y dice sobre el destino de tales esfuerzos: "Pero si no guardaron su fe para ellos mismos, se convirtieron en fundadores de una secta que o bien fue reprimida por la Iglesia o bien se extendió y, en la medida en que se alejaba de su fuente, se quedó sin más que las reglas y leyes de su fundador, las cuales dejaron de ser para sus miembros leyes de libertad y volvieron a ser estatutos eclesiásticos; lo cual suscitó luego el nacimiento de nuevas sec-

[70] Nohl, págs. 167 ss.

tas..."[71] La positividad del cristianismo, con todas sus nocivas consecuencias, es, pues, insuperable mientras subsista la forma de sociedad humana a la que el cristianismo debe su difusión y su dominio.

Los escritos del joven Hegel contienen muy detalladas descripciones de cómo el cristianismo ha deformado todos los problemas morales y los ha convertido en hipocresía y en sumisión al despotismo. Dejaremos aparte todos los estudios de Hegel relativos a las cuestiones de la moral puramente individual y atenderemos a la crítica que dedica a la acción del cristianismo en el terreno de la vida pública, del estado y de la historia.

Las observaciones más características y más agudamente críticas se encuentran en los apuntes de Berna que se relacionan directamente con los extractos que Hegel toma de la obra de Gibbon. Dice en ellos Hegel: "Los primeros cristianos hallaron en su religión consuelo y esperanza de retribución futura para sí y de castigo para sus enemigos —sus opresores, que eran adoradores de ídolos—, pero el siervo de un monasterio o en general el súbdito de un Estado despótico no puede luego apelar en venganza contra el prelado o el propietario que derrochan el sudor de los pobres, no puede convocar a su religión como venganza, porque el que le oprime oye las mismas misas que él, o incluso las dice, etc.; pero ese súbdito o siervo cristiano ha encontrado en su mecánica religión tanto consuelo, tanta indemnización de la pérdida de sus derechos humanos, que ha llegado a perder en su animalidad el sentido de su humanidad...

Bajo los emperadores romanos la religión cristiana no fue capaz de poner dique a la decadencia de aquella virtud, a la opresión de la libertad y de los derechos de los romanos, a la tiranía y a la crueldad de los gobernantes, a la decadencia del genio, de todas las artes y de todas las ciencias serias, ni fue capaz de dar nueva vida al valor hundido, a las ramas secas de la virtud nacional y de la felicidad nacional, sino que, envenenada y corroída por esa peste general, y convertida, en esa deformada imagen, en servidora e instrumento de los déspotas, convirtió en sistema la decadencia de las artes y de las ciencias, hizo virtud de paciencia de la cobardía con que se contemplaba el pisoteamiento de aquellas hermosas flores de humanidad y libertad, convirtió en virtud la obediencia al déspota, se convirtió ella misma en ahogada y fogosa cantora de los tremendos crímenes del despotismo y de algo aún peor que los crímenes particulares, a saber, del despotismo mismo que absorbía toda la humana fuerza vital y la destruía con su oculto veneno de larga acción."[72]

Hegel ha dibujado esa oscura estampa de los efectos históricos del cristianismo no sólo respecto de la Roma decadente, sino también para toda la historia medieval y moderna. En otro lugar, hablando de la eficacia histórica de la religión cristiana, dice lo siguiente: "¡Qué poco ha sido capaz de levantarse por encima de la corrupción de todos los estamentos, de la barbarie de los tiempos, de los groseros prejuicios de los pueblos! Los enemigos de la religión cristiana que leían con un corazón lleno de sensibilidad humana la historia de las cruzadas, del descubrimiento de América, del actual tráfico de esclavos, y no sólo esas brillantes historias

[71] Nohl, págs. 210 s.
[72] Ibídem, pág. 365 s.

en las que la religión cristiana ha desempeñado en parte un papel destacado, sino toda la gran cadena de la podredumbre principesca y del oprobio de las naciones, y que al leer sentían que les sangraba el corazón, para luego oír las pretensiones de los maestros y servidores de la religión por lo que hace a la general utilidad de la misma y otras análogas declamaciones, tenían por fuerza que llenarse de odio amargo a la religión cristiana..." [73]

De modo parecido trata Hegel los efectos de la religión cristiana en todos los períodos de la historia y en todos los terrenos de su influencia histórica. Por ejemplo, subraya con insistencia que precisamente los países en que es más fuerte la influencia de la Iglesia —como, por ejemplo, el Estado de la Iglesia o Nápoles— son política y socialmente los países más decaídos de Europa. Y en una ocasión formula del siguiente pregnante modo la repetida acusación contra la Iglesia: "La Iglesia ha enseñado a despreciar como excrementos la libertad civil y la libertad política comparadas con los bienes celestiales y con el mismo goce de la vida." [74] Y así el cristianismo ha producido durante todo su dominio un rebajamiento de toda humanidad y se ha convertido en el apoyo principal del arbitrio despótico, de la más siniestra reacción. Para el joven Hegel no se trata aquí de excesos particulares de señores eclesiásticos o mundanales. Estos efectos del cristianismo se desprenden más bien, según él, de su más íntima esencia, de su positividad.

Por anteriores citas de Hegel en las que el filósofo compara la mezquindad del cristianismo con la moral heroica de los antiguos hemos visto con claridad suficiente cómo el cristianismo, como religión que es de la vida privada, de los intereses privados, como religión que se dirige a los individuos, tenía por fuerza que destruir todas las altas virtudes de los antiguos. El cristianismo produce una concepción del mundo en la que resulta ridículo todo heroísmo, todo sacrificio del propio interés. Para un hombre que no se preocupa más que de su interés, el sacrificio heroico de la vida por el bien común tiene que resultar ridículo.[75] Y el joven Hegel rechaza también las más sutiles y espirituales satisfacciones del individualismo como manifestaciones de un egoísmo pequeñoburgués. Así especialmente condena la fe en la inmortalidad del alma, la fe en la eterna bienaventuranza individual. Recordemos al lector las palabras de Hegel acerca del heroísmo de los antiguos republicanos, los cuales, precisamente porque su vida se disolvía plenamente en la comunidad republicana, no necesitaban ni buscaban una inmortalidad individual.

El fundamento de ese heroísmo era, como sabemos, la actividad autónoma del pueblo en las antiguas repúblicas. En relación con las concepciones de Hegel a este respecto hemos indicado que el filósofo se imaginaba las antiguas repúblicas como sociedades sin clases. En cambio, como claramente se desprende de las últimas citas, Hegel pone en estrecha relación el cristianismo con la estratificación estamental de la sociedad, y especialmnte considera al clero como estamento definido. Esta división estamental

[73] Nohl, pág. 39.
[74] Ibídem, pág. 207.
[75] Ibídem, pág. 230.

—Hegel compara alguna vez el sacerdocio con los gremios medievales— se refiere en él a todos los intereses materiales y espirituales de la sociedad. Ya hemos visto antes cómo describe Hegel la trans ormación del principio de la comunidad de bienes en un enriquecimiento egoísta de los monasterios: lo describe como un proceso histórico necesario. En otro lugar habla extensamente de la activa independencia de un pueblo aún no dividido en estamentos, y contrapone a ello el clero cristiano como "depositario de las leyendas",[76] como monopolista de las verdades religiosas. Este monopolio es también un medio por el cual el sacerdocio consigue ejercer su propio dominio y apoyar el despotismo del poder mundanal. Y el hecho de que los mitos y leyendaa del cristianismo sean extraños a los pueblos de Europa aumenta aún para Hegel tanto el poder de ese monopolio cuanto su carácter enemigo de la libertad.

Bajo el dominio de la religión positiva del cristianismo, los hombres viven, pues, en un mundo social que se les contrapone como "dado", insuperable, plenamente extraño. La grave misión histórica de la religión positiva del cristianismo se resume, según el joven Hegel, en quebrar en el hombre la voluntad de tener una actividad propia, de vivir en una sociedad de hombres libres. Por eso dice Hegel, a título de resumen, sobre la función social de la religión cristiana: "Se le mostraba también en la divinidad que le ofrecía la religión cristiana, más allá de la esfera de nuestro poder y de nuestra voluntad, pero no de la de nuestro implorar y pedir, y por eso la realización de una idea moral no podía ser ya sino *cosa meramente deseada* (lo que es objeto del deseo es lo que uno no puede hacer por sí mismo, y espera conseguir sin acción propia), y no podía ser ya *cosa querida*. Los primeros difusores de la religión cristiana suscitaron la esperanza en una tal revolución, una revolución que debía realizar un ser divino mientras los hombres se comportaban con toda pasividad; y cuando con el paso del tiempo desapareció completamente aquella esperanza, los cristianos se contentaron con esperar aquella revolución del todo para el Final de los Tiempos."[77]

En ese texto se ve muy claramente que el odio y el desprecio que siente Hegel por la religión positiva, por el cristianismo, tienen su fuente más profunda en su entusiasmo por la revolución. Precisamente porque el joven Hegel se representa la revolución de un modo puramente idealista, como realización de la "razón práctica" que él ha reinterpretado en sentido social, la cuestión de la voluntad tiene que desempeñar el papel decisivo en sus ideas. Como hemos visto, la voluntad es para el joven Hegel no sólo el principio de lo práctico, sino, al mismo tiempo, también lo absoluto mismo. Todo depende de esa voluntad. La magnificencia de las antiguas repúblicas subsistió mientras los hombres quisieron libremente. Pero al convertir el cristianismo la libre y activa voluntad en pasivo y humilde deseo, pudo y tuvo por fuerza que dominar el despotismo el mundo. Sin duda veía Hegel motivos sociales e históricos de esa transformación de la voluntad en mero deseo. Pero precisamente porque era un pensador alemán —y en Alemania (aun en el caso de que el propio Hegel hubiera alimen-

[76] Nohl, pág. 65.
[77] Ibídem, pág. 224. (Cursiva mía, G.L.)

tado menos prejuicios e ilusiones idealistas) no eran visibles en aquella época fuerzas objetivas que movieran hacia una revolución democrática—, su utópica esperanza revolucionaria tenía que concentrarse en una voluntad idealisticamente tendida e hipertrofiada.

La religión tiene que ser naturalmente el motor central del movimiento histórico concebido en el marco de una tal concepción idealista del mundo. Por eso la positividad de la religión resulta para el joven Hegel el obstáculo decisivo a la liberación de la humanidad, el monstruo contra el cual grita, como Voltaire, *écrasez l'infâme!* Consecuentemente resume sus concepciones sobre la religión y su papel histórico del modo siguiente: "Así expulsó el despotismo de los príncipes romanos al espíritu del hombre del suelo de la tierra; la privación de la libertad obligó al hombre a cobijar su eterno y su absoluto en la divinidad; y la miseria producida por aquella privación le obligó a esperar y buscar la felicidad en el cielo. La objetividad de la divinidad ha marchado de la mano de la corrupción y la esclavización del hombre, y la primera no es propiamente más que una revelación, una manifestación de aquel espíritu de los tiempos... el espíritu del tiempo se revela en la objetividad de su Dios, cuando éste... quedó situado en un mundo ajeno al nuestro, en cuyo territorio no teníamos parte alguna, en el que no podemos construir ni plantar con nuestro hacer, sino, a lo sumo, cosas que meter por oración o por hechicería, cuando el hombre fue él mismo un No-Yo y su divinidad otro No-Yo... En ese período la divinidad tenía que dejar de ser algo subjetivo, y reducirse plenamente a objeto; y aquella inversión y perversión de las máximas morales quedó entonces fácil y consecuentemente justificada por la teoría... Tal es el sistema de toda Iglesia."[78]

Nos queda aún por examinar un aspecto de la crítica hegeliana de la religión cristiana, a saber, la cuestión de la *reconciliación con la realidad.* Esta cuestión nos interesa ante todo porque en ella se presenta con especial crudeza la contraposición entre el joven Hegel y su posterior desarrollo. Hegel habla de esta cuestión varias veces y con las más duras expresiones: "En el seno de esa humanidad corrompida que tenía que despreciarse moralmente a sí misma... surgió y se aceptó necesariamente la doctrina de la corrupción de la naturaleza humana; esa doctrina... satisfacía al orgullo, al permitirle descargarse de la culpa personal, y era capaz de dar en el sentimiento mismo de la miseria una punta de orgullo; convertía en honor lo que es vergüenza, santificaba y eternizaba aquella incapacidad, al declarar pecado incluso el creer en la posibilidad de una fuerza sana."[79] Y en otro lugar: "Pero cuando el cristianismo penetró en la más corrompida de todas las clases, en la clase aristocrática, cuando en el mismo seno del cristianismo empezaron a surgir grandes diferencias entre los distinguidos y los vulgares, cuando el despotismo envenenó todas las fuentes de

[78] Nohl, pág. 227 ss. Precisamente aquí, en este lugar decisivo de su lucha contra el cristianismo, la influencia de las concepciones de Georg Forster en el joven Hegel es perceptible incluso en el estilo. Así, por ejemplo, la idea de "meter por la oración" —expresada con la plástica voz *hineinbetteln*— ha sido anotada por Hegel en sus extractos de lectura mientras estudiaba a Forster. Aquí la ha introducido luego en el mismo contexto en que la había acuñado Forster.

[79] Ibídem, pág. 225.

la vida y del ser, la época manifestó toda la nulidad de su esencia en aquel aspecto nuevo que cobraron sus conceptos de la divinidad de Dios y sus polémicas al respecto; y pudo exhibir su miseria tanto más abiertamente cuanto que la doraba con el nimbo de la santidad y la cantaba como el más alto honor del hombre."[80] Y aún más: " Para un pueblo en esa situación tenía que ser bien venida una religión que, bajo el nombre de obediencia y sufrimiento, convertía en virtud suprema el espíritu dominante en la época, la impotencia moral, la deshonra de los pisoteados; gracias a esta operación los hombres pudieron contemplar con alegre asombro cómo el desprecio de otros y el sentimiento del propio oprobio se convertían en tranquilidad y en orgullo." [81]

Hemos documentado con tantas citas estas concepciones del joven Hegel para que el conocedor de sus posteriores ideas pueda apreciar toda la distancia que separa en esta cuestión al joven filósofo de su posterior actitud. Sabemos que la "reconciliación" con la realidad será luego un punto central de la tardía filosofía de la historia de Hegel, aunque el concepto deba, naturalmente, entenderse del modo dialéctico que expone Engels en su *Feuerbach*. En el curso de nuestros ulteriores análisis, cuando estudiemos la génesis de este tardío punto de vista en la crisis de Francfort y luego en Jena, veremos cuántas contradicciones internas contiene la actitud del Hegel maduro respecto de la realidad histórica. Pero el núcleo dialéctico de esta concepción es siempre el reconocimiento de la realidad social tal como ésta es; y ello aunque esta realidad no es, naturalmente, más que un estadio, un momento del desarrollo histórico, y tiene que transformarse en el curso del desarrollo histórico en no-realidad, en no-ser, en algo superado y anulado. Por eso para el Hegel posterior las concepciones del mundo tienen que presentarse como resúmenes históricamente necesarios de las épocas en el pensamiento. Esta tardía concepción presupone una imagen de la historia en la cual un desarrollo continuo de la dialéctica lleva desde los comienzos del género humano hasta el presente.

La "reconciliación" es en el posterior Hegel una categoría en la que se expresa la independencia del curso objetivo de la historia respecto de los esfuerzos y de las valoraciones morales del hombre activo en aquel proceso histórico objetivo. Las diversas concepciones del mundo, religiones, etcétera, aparecen por tanto en esa conexión como resúmenes mentales de un determinado período histórico. Por eso recusa consecuentemente Hegel la valoración puramente moral de las mismas. Lo cual no significa, naturalmente, que no tome actitud alguna ante ellas. Pero entonces, en el Hegel maduro, el momento decisivo para esa toma de posición será el carácter progresivo o reaccionario de cada religión, concepción del mundo, etc., y no, como en el joven Hegel, la relación de las mismas con una moral eterna y sobrehistórica. En este sentido, la "reconciliación" significa un gran paso adelante en el desarrollo del sentido histórico de Hegel.

Pero ese desarrollo es muy contradictorio. Pues, por otra parte, la aplicación de esta categoría de reconciliación significa también una reconciliación real con las tendencias miserables y retrógradas del pasado y del

80 Nohl, pág. 226.
81 Ibídem, pág. 229.

presente; lleva especialmente a un cortesano hermoseamiento de tales instituciones miserables y reaccionarias en su presente alemán, y conduce al abandono de toda lucha y de toda crítica real, especialmente frente al cristianismo. El pasado histórico-científico superador de la mera indignación moral del período de Berna se paga, pues, en Hegel con grandes pérdidas por lo que hace al carácter progresivo de su pensamiento.

El joven Hegel no ve aún ningún camino objetivo históricamente necesario que lleve al presente "real". El presente real es para él la gran maravilla de la Revolución Francesa, la ilusoria renovación de la antigua libertad democrática. Y entre la auténtica Antigüedad y su renovación en el futuro se encuentra el período corrompido y decaído del despotismo, de la opresión, de la religión positiva. Hegel ve sin duda la necesidad histórica con la cual se ha originado esa religión positiva, pero no puede percibir fuerzas históricas reales presentes en ella misma y cuya dialéctica interna lleve a la renovación de la Antigüedad. (Es característico que no poseamos ni un solo apunte del joven Hegel relativo a las *causas reales* de la Revolución Francesa.)

Ese exacerbado carácter ilusorio de su nostalgia por una renovación revolucionaria de la humanidad no permite a su filosofía de la historia conseguir un punto de vista metodológicamente unitario, mostrar realmente y por su propia dialéctica el camino que lleva al presente y a la perspectiva del futuro. Por eso su propia perspectiva de futuro, la renovación de la libertad antigua, no pasa de ser un postulado abstracto, el cual tiene como complemento necesario y orgánico aquel odio al cristianismo cuyas manifestaciones acabamos de ver. Este odio tiene su fuente en la idea que el joven Hegel se hace de la libertad y de otros conceptos morales como categorías *eternas* y sobrehistóricas. En su opinión, el cristianismo conculca precisamente esas eternas verdades de la moral, las pervierte, coloca el mentido nimbo de la santidad en torno de lo bajo, de lo eternamente recusable. El joven Hegel descarga todo su odio revolucionario contra esa perversión de los conceptos morales.

Sería incorrecto calificar sin más como progreso en sus concepciones la maduración de Hegel. No hay duda de que en su desarrollo hacia la madurez hay un enorme progreso, y ello precisamente en su concepción de la historia. Precisamente, en efecto, porque se apartó de los ideales revolucionarios de su juventud pudo Hegel convertirse en la figura filosófica culminante del idealismo alemán y ha podido apresar la necesidad del desarrollo histórico y la metodología adecuada para comprenderlo con toda la profundidad y toda la verdad que eran posibles sobre la base del idealismo. Pero en el hecho de que ese desarrollo, esa maduración filosófica, no haya podido tener lugar sino a costa de una renuncia a los fines de la revolución democrática se expresa en Hegel el trágico carácter del atraso social y económico de Alemania. Marx y Engels han señalado repetidamente que incluso los más grandes alemanes de la época han sucumbido en su lucha contra la "misère germánica"; que incluso un gigante como Goethe no ha podido ser más que "unas veces colosal y otras mediocre".[82]

[82] Engels, *Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa II*. MEGA I, vol. 6, página 57. Cfr. Marx-Engels, *Über Kunst und Literatur*, Berlín, 1950, pág. 218.

Tampoco Hegel ha podido sustraerse a ese destino. Y cuando consideramos el ulterior desarrollo de sus concepciones hasta llegar a la grandiosa forma en que ha presentado como método unitario la dialéctica idealista, tenemos que recordar permanentemente esa escisión del desarrollo alemán general, el cual ha hecho también de Hegel una figura "unas veces colosal y otras mediocre".

6. Significación de la "positividad" para el desarrollo del pensamiento de Hegel.

En las consideraciones hechas hasta ahora hemos expuesto el ámbito de la filosofía de la historia del joven Hegel en la época estudiada. Nos interesa ahora caracterizar con algunas observaciones la significación filosófica de los conceptos centrales del pensamiento de Hegel en este período. No llegaremos aún con eso a una verdadera crítica de estos conceptos hegelianos. Nuestra tarea consiste aún por el momento en seguir el desarrollo de las concepciones de Hegel en sus líneas básicas, hasta llegar a la formulación definitiva e históricamente relevante de estas ideas en la *Fenomenología del espíritu*. En ese momento, y no antes, será posible, necesario y verdaderamente instructivo el examinar el contenido de verdad del estadio de la dialéctica alcanzado por Hegel, confrontarlo con la dialéctica materialista y precisar de este modo la grandeza histórica y los límites filosóficos de este punto culminante de la dialéctica idealista. Hasta que llegue ese momento nuestro planteamiento permanecerá hasta cierto punto encerrado en el desarrollo mismo de Hegel, es decir, que se limitará a intentar establecer la importancia que hayan tenido determinados planteamientos y determinadas soluciones para los posteriores y más perfectos estadios de la dialéctica hegeliana. No sería ciertamente difícil someter ya a una detallada crítica materialista todos los conceptos del período hegeliano considerado hasta aquí. Pero ocurre, por una parte, que Hegel mismo ha superado en sus posteriores desarrollos determinados aspectos adialécticos de su pensamiento, y, por otra parte, que las debilidades idealistas de sus concepciones, jamás superadas, son en su núcleo las mismas a través de todos sus períodos filosóficos. En ambos casos, pues, una crítica filosófica detallada realizada ya en este momento acarrearía inevitablemente repeticiones más adelante.

Hemos visto que el concepto central, histórica y filosóficamente decisivo, con que trabaja Hegel en este período es el concepto de positividad. En la forma de la filosofía hegeliana alcanzada en el período que estudiamos, en la contraposición de actividad autónoma subjetiva y libertad por un lado y muerta objetividad, positividad, por otro, está contenida en germen una cuestión central de la posterior dialéctica plenamente desarrollada por Hegel: la cuestión que más tarde suele expresar Hegel con el término "alienación", en la cual está contenida —según las posteriores concepciones de Hegel, unitarias y sistemáticas— todo el problema de la coseidad u objetivación en el pensamiento, en la naturaleza y en la historia. Piénsese, por ejemplo, en el hecho de que, según la posterior filosofía de Hegel, toda la naturaleza debe concebirse como una alienación del espíritu.

En este período no plantea aún Hegel ningún problema en sentido epistemológico propio. Aunque se sirve ocasionalmente, por ejemplo, de la terminología de Fichte, y llama No-Yo al hombre y al Dios del cristianismo, esto no significa, como hemos visto, que se encuentre en realidad y simplemente en el terreno de la teoría fichteana del conocimiento. Hegel utiliza esa expresión fichteana para nombrar plástica y patéticamente un estado moral y social de la humanidad. Con la misma libertad maneja las categorías de la filosofía kantiana. Lo que le interesa en este período —podría decirse que exclusivamente es la interacción de la práctica social con la ideología religioso-moral. Y es en esto muy característico del estadio de desarrollo alcanzado por el pensamiento de Hegel el que el sujeto de esa práctica social se conciba, ciertamente, siempre como sujeto colectivo, pero sin que el joven Hegel intente nunca aclararse filosóficamente el ser de ese sujeto, determinar precisamente su concepto. Para todo el que conozca el posterior desarrollo de la filosofía de Hegel, quedará claro que ese sujeto cobra más tarde en él la figura del "Espíritu", y que la coronación de su sistema, basado en la lógica y en la filosofía de la naturaleza, es el curso o proceso que va del espíritu subjetivo, pasando por el objetivo, hasta el espíritu absoluto. Tal sistemática conceptual no puede encontrarse en Berna ni en Francfort. La primera formulación del proceso del espíritu aparece en la *Fenomenología*. En los estudios de Berna, el interés directo de Hegel es histórico: quiere seguir el destino real de ese sujeto colectivo (que es el portador, idealísticamente mistificado, de la continuidad del proceso histórico) a través de la historia concreta. Una cuestión aparte es que el curso histórico así estudiado por Hegel sea una construcción idealista abstracta; pero el hecho de que en el curso de esos estudios históricos Hegel tropiece con el concepto de positividad, de objetividad, es de la mayor importancia para todo su posterior desarrollo filosófico.

Pues con ese concepto llega Hegel a concebir la objetividad propiamente dicha, la independencia de los objetos respecto de la razón humana, como un producto del desarrollo de esta misma razón, como un producto de la actividad de esta razón. Con ello roza ya a la vez tanto las ideas que constituirán la culminación de su dialéctica cuanto el momento de fijación y consolidación definitiva de los límites idealistas más allá de los cuales no se arriesgará jamás su pensamiento. Este segundo punto estará sin más claro para todo materialista, y en el cuarto capítulo aduciremos extensamente la profunda crítica de Marx a esos límites idealistas de la filosofía hegeliana. El primer punto —aunque sin duda en su indisoluble intrincación con las limitaciones que se siguen del segundo— es de decisiva importancia para la génesis de la dialéctica hegeliana. Ese momento contiene, en efecto, la idea de que todo el desarrollo social, con todas las formas ideológicas que ha producido en el curso de la historia, es un producto de la actividad humana misma, un modo de manifestación de la autoproducción y autorreproducción de la sociedad. Con esta concepción dialéctica de la historia, el idealismo alemán rebasa determinados límites —no menos idealistas— de la concepción histórica del materialismo mecanicista. Este se ha limitado en lo esencial a considerar, por una parte, las condiciones naturales constantes de toda sociedad (clima, etc.) y a estudiar, como única manifestación de la práctica humana, aquellos motivos visibles y tangibles

que determinan la acción de los individuos. Engels ha destacado enérgicamente esta superioridad de la filosofía de la historia de Hegel —del Hegel maduro, ciertamente— respecto de la de sus predecesores: "En cambio, la filosofía de la historia, especialmente tal como la representa Hegel, reconoce que los motivos ostensibles y efectivamente eficaces de los hombres en su acción histórica no son en modo alguno las causas últimas de los acontecimientos históricos, y que detrás de aquellos motivos hay otras fuerzas motrices que es necesario estudiar; pero la filosofía de la historia no busca esas fuerzas en la historia misma, sino que las importa más bien de afuera, de la ideología filosófica."[83] Este reconocimiento crítico de la filosofía hegeliana de la historia tiene que modificarse, cuando se trata del joven Hegel, en el sentido de que en éste las deficiencias idealistas están aún más acusadas, mientras que, al mismo tiempo, no existen aún más que conatos del planteamiento fecundo para la ciencia histórica.

Pero cona s hay sin duda. Los hay, por una parte, en el modo como el joven Hegel subraya el carácter social de las fuerzas motrices del desarrollo histórico (por más idealísticamente mistificadas que estén esas fuerzas), y los hay también en el hecho de que el filósofo ve en la historia de la libertad humana el núcleo del proceso histórico. Precisamente porque la positividad de la religión, aunque contenga una concepción general de la objetividad, es por su esencia un resultado históricamente nacido y que hay que superar históricamente en el futuro, un resultado, pues, del desarrollo social, Hegel obtiene una dialéctica histórica de la libertad, por más que muy abstracta, muy idealista y muy construida. El proceso histórico es en el joven Hegel del período de Berna una gran construcción triádica: libertad originaria y actividad autónoma de la sociedad humana —pérdida de esa libertad bajo el dominio de la positividad— reconq ista de la libertad perdida. Salta a la vista el parente o de esta filosofía de la historia con las concepciones idealístico-dialécticas de Rousseau.

El proceso de la pérdida y la reconquista de la libertad se concentra en el pensamiento del joven Hegel en el problema de la religión. El carácter muerto, ajeno y hostil al hombre, que es propio de la objetividad, de la positividad, tiene para el joven Hegel su más alta expresión en la religión cristiana; por otra parte, esa religión —a pesar de todos los esfuerzos del joven Hegel para aducir los fundamentos económicos y sociales de la transformación— es en la concepción del filósofo la causa última de la indigna e inhumana situación de la sociedad, de la indigna e inhumana relación del hombre con su mundo externo. Por eso para el joven Hegel sacudirse el yugo del despotismo significa ante todo liberarse de aquella positividad, liberar al hombre de la religión cuyos objetos son para los hombres ultramundanos, trascendentes. Y por eso también pide el joven Hegel a la filosofía que desenmascare y aniquile la trascendente objetividad de la positividad y que convierta toda objetividad en libre subjetividad activa: "Pre indiendo de algunos intentos anteriores, está reservada sobre todo para nuestros días la tarea de reivindicar como propiedad del hombre, al menos en teoría, los tesoros dilapidados en el cielo..."[84]

[83] Engels, *Feuerbach*, *op. cit.*, pág. 48.
[84] Nohl, pág. 225.

En estas y otras manifestaciones análogas del joven Hegel se expresa una tendencia filosófica que tiene cier o parentesco con la de Feuerbach. Este parentesco ha sido ya observado por Rudolf Haym, el investigador hegeliano de la sexta década del siglo pasado; Haym ha llamado al mismo tiempo la atención sobre una diferencia entre el joven Hegel y Feuerbach, aunque pasando plenamente por alto las superioridades del materialismo de Feuerbach sobre Hegel. Dice Haym: "La verdadera esencia de Dios es la esencia del homb e, enseña Feuerbach. La verdadera esencia de Dios, dice Hegel, es la esencia de la perfecta comunidad política."[85] Haym, cuyo desarrollo filosófico estaba en definitiva completo an es de 1848, Haym que ha vivido en su juventud la disolución del hegelianismo y la profunda influencia de Feuerbach, tiene por lo menos una idea de estas reales relaciones filosóficas, y no desea deformarlas y falsearlas conscientemente como hacen los neohegelianos del pe iodo imperialista. Pero en su e posición subraya sólo el punto fuer e de la filosofía de Hegel fren e a la de Feuerbach, y pasa, como hemos dicho, por alto, el reverso materialista del último, el cual hab ía alte ado completamente el balance de la comparación. Cierto que también la crítica de Feuerbach a la religión tiene sus aspectos débiles idealistas, agudamente señalados por Engels. Feuerbach, dice Engels, "no quiere en absoluto sup imir la religión, sino perfeccionarla y consumarla. La misma filosofía debe disolverse en la religión".[86] Pero esta debilidad idealista de Feuerbach no debe impedirnos ver claramente la superioridad de su materialismo mecanicista en las cuestiones de la teoría del conocimiento que más decisiva influencia tuvieron en la crítica de la religión, aunque Feuerbach no fuera siempre consecuente en la aplicación de sus principios.

Esta superioridad del materialismo se manifiesta precisamente a propósito de la categoría de positividad, tan importante para el joven Hegel. No es casual que haya sido Feuerbach el que haya lanzado los aniquiladores ataques críticos contra la posterior concepción hegeliana de la positividad, la idea, más desarrollada y más pensada filosóficamente, de la "alienación". El joven Marx ha reconocido siempre los méritos de Feuerbach al respecto en la crítica del idealismo hegeliano, y ha recogido y desarrollado dialécticamente los elementos valiosos de esa crítica. En el capí ulo IV hablaremos detalladamente de esta cuestión. Aquí tendremos que limitarnos a indicar que en Feuerbach los objetos de la naturaleza se conciben como independientes de la consciencia humana. Cuando, pues, Feuerbach disuelve antropológicamente la idea de Dios, cuando concibe la divinidad de la religión como algo creado por el hombre a su imagen, ello no le lleva a una disolución de la objetividad, como es el caso en Hegel, sino, al contrario, a una confirmación de la objetividad real, de la independencia del mundo externo respecto de la consciencia humana. Sólo en base a una al concepción pueden supe arse realmente las representaciones religiosas, pues sólo así se manifiesta claramente su pretendida, aparente y ficticia objetividad. Hace falta el abrupto contraste con la objetividad del mundo e terno, con la objetividad del correcto reflejo mental de ese mundo externo,

[85] Haym, *Hegel und seine Zeit*, 1857; 2ª ed., Leipzig, 1927, pág. 164.
[86] Engels, *Feuerbach*, *op. cit.*, pág. 30.

para que aparezca claramente la vaciedad de los objetos de la religión, su falsedad, su real nulidad objetiva. Y aunque Feuerbach —como nota y critica Engels— no haya sido capaz de llevar consecuentemente hasta el final su superación materialista de la religión, su planteamiento contiene de todos modos un correcto punto de partida acerca de cómo deben disolverse filosóficamente las representaciones religiosas.

El llamado método antropológico en la crítica de la religión, la prueba de que las representaciones religiosas no son más que proyecciones mentales, objetivaciones aparentes de lo que el hombre piensa, desea, siente, etc., sobre sí mismo, no es, por tanto, un método correcto más que si se inserta como parte en una crítica materialista real de la religión. Lenin ha apreciado muy claramente esa debilidad, y la ha expresado de un modo pregnante: "Por esta razón es demasiado *estrecho* en filosofía el «principio antropológico» de Feuerbach y Chernishevski. Tanto el principio antropológico cuanto el naturalismo son meros circunloquios imprecisos y débiles de lo que dice el nombre *materialismo*." [87] Con esto indica y critica Lenin con su acostumbrada agudeza las debilidades de la filosofía de Feuerbach, y abre además una gran perspectiva para la crítica del principio antropológico cuando éste se presenta en el marco de una filosofía idealista.

Tal es el caso del joven Hegel. El más grave error de Haym se basa en que abstrae completamente el principio antropológico de su inserción en el idealismo o en el materialismo, mientras que ese principio cobra una significación completamente nueva en un contexto idealista. Pues para el idealismo no existe objetividad alguna independiente de la consciencia. Por eso se sitúan para el idealismo en el mismo plano la verdadera objetividad de los objetos del mundo externo y la falsa y ficticia seudo-objetividad de las representaciones religiosas. Ambas son productos de un sujeto idealísticamente mistificado, y desde este punto de vista tiene muy escasa relevancia el que el filósofo idealista parta de la consciencia real del individuo humano o de una consciencia mistificada colectiva, o "general" o "sobrehumana". Y si el filósofo idealista desea conceder una determinada objetividad a los objetos del mundo externo, por el rodeo de algún expediente sistemático, se ve obligado a reconocérsela también a las representaciones religiosas. A la inversa, como, cuando en el caso del joven Hegel por lo que hace a la religión positiva, quiere resolver y disolver los objetos de la religión, disuelve al mismo tiempo la entera objetividad del mundo real y la reduce a alguna "subjetividad creadora". Este destino caracteriza no sólo la filosofía del joven Hegel, sino el entero final de la filosofía clásica alemana. Los esfuerzos de Schelling y Hegel por rebasar el solipsismo místico, el idealismo subjetivo de Fichte, terminan —aunque en cada uno a su manera— con la admisión de un sujeto-objeto idéntico y no menos místico, el cual segrega el mundo de la objetividad y vuelve luego a absorberlo.

Como es natural, este método no está aún consecuentemente desarrollado en el joven Hegel; pero está ya presente, como tendencia al menos. Y esa actitud fundamental determina los límites y las incorrecciones idea-

[87] Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlín, 1949, pág. 325 [Cuadernos filosóficos].

listas de la aplicación del principio antropológico en la crítica de la religión practicada por el joven Hegel. Los puntos de partida de una tal concepción crítico-antropológica de las representaciones religiosas son arcaicos. Se encuentran ya en la filosofía griega, y se presentan muy frecuentemente en los escritos de los ilustrados franceses. Cuando, pues, el joven Hegel intenta ver en las representaciones religiosas de determinados períodos proyecciones del modo de existencia de los hombres, e intenta poner esas formas religiosas en estrecha conexión con aquellos modos de existencia, no está todavía dando de sí una aportación filosófica original. Aún más: el principio antropológico, la crítica antropológica de la religión, cobra por la actitud básica idealista de Hegel una versión debilitada, claramente inferior a la que Lenin ha criticado justamente en los materialistas destacados de la vieja escuela. La diferencia puede expresarse brevemente del modo siguiente: a pesar de todas las debilidades que puede presentar el principio antropológico en los pensadores que son en general materialistas, en éstos hay siempre por lo menos una relación causal clara y unívoca: es el hombre el que crea sus dioses (sus representaciones religiosas). En el pensamiento de Hegel, en cambio, se presenta una curiosa y confusa interacción. Hay, por una parte, puntos rudimentarios de partida para una concepción como la de los antiguos materialistas: la libertad e independencia activa del pueblo democrático griego crea el luminoso mundo de los dioses olímpicos; la religión positiva del cristianismo nació de la humillación del hombre bajo el despotismo de la Roma tardía, etc. Pero, al mismo tiempo, se presenta la relación inversa: los dioses se presentan como actores reales en la arena de la historia del mundo; la libertad no es sólo origen de los dioses olímpicos, sino también el regalo de éstos a la humanidad; el cristianismo nace de la decadencia moral de un pueblo gobernado tiránicamente, pero también, a la inversa, la tiranía misma es una consecuencia de la religión cristiana.

Hegel no superará nunca este claroscuro de su filosofía de la religión. No sólo en la *Fenomenología del espíritu*, sino también en sus últimos escritos, referentes a problemas religiosos, sigue encontrándose esa confusa duplicidad de puntos de vista, la cual lleva incluso, en el curso del posterior desarrollo, a un reconocimiento cada vez más vigoroso de la seudo-objetividad de la religión. En su juventud, Hegel quiere apasionadamente destruir la religión cristiana. Pero su lucha antirreligiosa tiene la central e insanable debilidad de pretender colocar en el lugar de la cristiandad positiva la religión no-positiva de los griegos.

Así hace Hegel de la religión un elemento inseparable de la vida humana, de todo el curso de la historia. La humanidad no se libera en la historia de las representaciones religiosas que acarrea desde los orígenes y que ha transformado a lo largo de los milenios según los cambios de las formaciones sociales. La historia es más bien una historia de la transformación de las religiones; o bien, dicho en un lenguaje consecuentemente idealista objetivo: la historia es historia de las metamorfosis de Dios mismo. Una vez el idealismo ha llegado a este punto de vista —lo cual no ocurre aún en el joven Hegel sino tendencial, confusa e inconsecuentemente—, esta historia de Dios se convierte necesariamente en el momento primario y más importante de la historia misma, y todas las correctas con-

tratendencias, nacidas de la crítica antropológica de las representaciones religiosas, quedan oscurecidas, y hasta aplastadas en germen, por el peso dominante de este principio teológico-idealista.

Vemos, pues, que ya en el joven Hegel empiezan a ser activas una serie de tendencias idealistas que han resultado negativamente determinantes en la ulterior estructura del sistema hegeliano. Pero este hecho no debe oscurecer o esconder los principios por los cuales empiezan también a alentar en el joven Hegel las robustas y veraces tendencias histórico-dialécticas. Pues por falsa que sea la concepción hegeliana de aquella confusa interacción entre el hombre y la divinidad, no hay duda de que contiene un problema real, que no será resuelto real y científicamente sino por la dialéctica materialista; es un problema ante el cual han sido impotentes Feuerbach y los demás materialistas mecanicistas: el problema del origen histórico y de la eficacia histórica de las representaciones religiosas. Y no hay duda —todo lector atento de los textos del joven Hegel aducidos hasta ahora puede comprobarlo fácilmente— de que el joven Hegel ha planteado esta cuestión y ha luchado seriamente con ella, aunque, como era natural. no le fuera posible llegar a una solución satisfactoria, ni siquiera a un planteamiento de claridad definitiva.

El joven Marx ha planteado también esta cuestión en su fase idealista, o sea en la época de su tesis doctoral, y ya entonces lo ha hecho con una claridad incomparablemente mayor que la de Hegel; no obstante, tampoco entonces ha sabido resolverla. Se lee en la tesis de Marx: "Las pruebas de la existencia de Dios son, por un lado, *hueras tautologías* —por ejemplo, la prueba ontológica, que en realidad no dice más que lo siguiente: "lo que me represento realmente (realiter) es una real representación para mí", una representación que obra sobre mí— y en este sentido han poseído una existencia real *todos los dioses*, tanto los paganos como los cristianos. ¿No ha dominado realmente el antiguo Moloch? ¿No fue una fuerza real en la vida de los griegos Apolo Délfico? En este punto no decide nada la crítica kantiana." [88] Marx no pudo resolver satisfactoriamente esta cuestión hasta que llegó a la clara concepción del materialismo dialéctico. Sólo entonces pudo desenmascarar con aniquiladora agudeza la nulidad de todas las representaciones religiosas, mucho más resolutivamente de lo que habían conseguido hacerlo antes que él los principales materialistas mecanicistas, explicando cómo por el desarrollo de las fuerzas productivas y por la modificación de las relaciones de producción que determina aquel desarrollo han surgido en determinados períodos históricos tales o cuales representaciones religiosas, y cómo éstas han dominado la vida mental y afectiva de los hombres.

La idea importante e interesante que hay en esas tendencias filosóficamente tan confusas del joven Hegel es el planteamiento de la cuestión de la concreta eficacia histórica de las religiones. La Ilustración ha combatido la religión cristiana, y lo ha hecho más radical y más inteligentemente que el joven Hegel. Pero no pudo casi plantear aquella cuestión, y

[88] Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* [Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro], MEGA I vol. I, parte I, pág. 80.

menos, naturalmente, buscarle una respuesta. Ni siquiera Feuerbach ha planteado seriamente la cuestión de por qué el cristianismo ha llegado a ser la religión dominante en Occidente. Feuerbach acepta este hecho como tal hecho, e intenta sólo deducir el cristianismo partiendo de la abstracta "esencia" de un hombre no menos abstracto, "del" hombre. Con una deducción así no puede obtenerse de un modo metodológicamente constrictivo sino el origen de las representaciones religiosas en general, pero en modo alguno el origen de representaciones religiosas determinadas, y aún menos, naturalmente, la modificación histórica de las mismas.

En este punto se inserta en cambio la reflexión del joven Hegel. La observación de Haym que antes citamos ha tocado aquí el mérito esencial del joven Hegel: éste ha planteado la cuestión del origen de las religiones de un modo no sólo histórico, sino, además, e inseparablemente de eso, de un modo social. La historia es para el joven Hegel historia de la actividad social de los hombres. Por primitivo que sea su análisis social, por ingenuas, ilusorias y construidas que sean las categorías economicosociales que aplica, por llenas de prejuicios ilustrados y kantianos que estén sus construcciones (concepción de la situación social como consecuencia del buen o del mal gobierno, como hacía la filosofía ilustrada; sobrestimación de la importancia social de los problemas puramente morales, como hacía Kant, etc.), esa concepción representa a pesar de todo un importante paso adelante en el desarrollo de la metodología del estudio del origen y la decadencia de las religiones. Precisamente aquí se aprecia lo verdadera y exactamente que ha descrito Marx en sus Tesis sobre Feuerbach la relación entre el viejo materialismo y el idealismo clásico en Alemania. Pues la explicitación de los momentos sociales en el origen y la agonía de las religiones alude en Hegel, con ejemplar radicalidad, al "aspecto positivo" subrayado por Marx. Y nuestro anterior análisis ha aportado también documentación del otro aspecto de la caracterización del idealismo dada por Marx, a saber, el hecho de que ese "aspecto activo" no puede ser en el idealismo más que una actividad abstracta e ideológica.

Hemos subrayado ya una consecuencia negativa esencial de esa necesaria abstracción del idealismo: la incapacidad del joven Hegel para luchar consecuentemente contra la religión. En la dialéctica inconsciente de la concepción histórica del joven Hegel hay una tendencia según la cual sólo las religiones positivas son religiones en sentido estricto, por lo cual ni la religión griega ni la renovación de la misma que esperaba el joven Hegel son religiones en sentido propio. La polémica contra el carácter antihumano de la religión positiva del cristianismo cobra por eso en Hegel un acento antirreligioso más enérgico de lo que es en él corriente. Cierto que Hegel no puede llevar hasta el final esta tendencia, a consecuencia de su idealismo. Por eso mismo no ha podido dejar de ser la positividad un concepto impreciso y ambiguo. Por una parte es la expresión filosófica de la destrucción idealista radical de toda objetividad; por otra parte alientan en ese concepto barruntos de aquel tipo de coseidad social que Marx ha designado más tarde con la expresión "fetichismo". La tendencia es siempre en el joven Hegel, como queda dicho, un barrunto oscuro y confuso; incluso la posterior versión, más madura, del problema, la concepción de la coseidad social como "alienación", es incapaz de abrir vía

a un planteamiento claro. El motivo de esto se encuentra, como hemos mostrado, en el idealismo. Pues el carácter de fetiche de la mercancía en su "fantasmal objetividad" no puede ser objeto de deducción y exposición por Marx sino porque el materialismo dialéctico ha mostrado ya con la mayor claridad la objetividad real de las cosas, con lo que se impide la confusión y difuminación de las fronteras que existen entre esa real objetividad de las cosas y la seudorrealidad fetichista. (Estas reflexiones se justifican aquí porque estamos interesados en indicar la contraposición filosófica entre el materialismo y el idealismo; pero es sin más evidente que Hegel, especialmente en su juventud, no disponía de los conocimientos económicos que permiten deducir esas formas fetichizadas partiendo de la concreta estructura económica de la sociedad.)

No es pequeña la importancia histórica de este hecho, del hecho de que no podamos encontrar en el joven Hegel más que un barrunto sumamente confuso, como disuelto en niebla mística, de importantes relaciones sociales y filosóficas. Se trata de dos tendencias mentales íntimamente relacionadas y que desempeñarán también un gran papel en la estructura posterior de la dialéctica hegeliana. Esas tendencias son: primera, que la historia humana entera, con todas las formas de sociedad que surgen y perecen en su curso, es un producto de la actividad social de los hombres. Segundo, que de esa actividad resulta algo diverso de lo que los hombres se imaginaban y proponían con sus acciones, que los productos de la actividad social de los hombres crecen por encima de ellos y alcanzan frente a ellos un poder independiente, una objetividad propia. Piénsese en cómo, según la concepción de Hegel, el cristianismo llega a ser algo esencialmente diverso de lo que se proponía su fundador. Pero esta dialéctica tiene su consecuencia también en todo el desarrollo del cristianismo. Ha resultado de nuestras consideraciones que el concepto hegeliano de positividad contiene en sí esas dos tendencias. Pues la positividad no es, según la concepción del joven Hegel, algo que haya penetrado desde afuera en la historia humana. Al contrario, precisamente en la deducción de ese concepto ha alcanzado el historicismo de Hegel el punto culminante de sus posibilidades en la época. Hegel ha expuesto apasionadamente como producto de un proceso social interno —un proceso, sin duda, de disolución y decadencia— los aspectos de la religión cristiana que más enérgicamente presentan la pretensión de transhumanidad (Dios omnipotente, Revelación, milagros, etc.) La positividad, la culminación histórica de la inactividad social humana, de la autoaniquilación del hombre, surge, según la concepción hegeliana, del desarrollo necesario de la actividad social de los hombres mismos.

No podemos dar ningún paso adelante en el análisis de estas concepciones del joven Hegel sin aludir repetidamente a las limitaciones idealistas de su imagen del mundo. Pues hemos visto que las tendencias correctas contenidas en los barruntos de Hegel, tendencias que apuntan a un real conocimiento de las conexiones sociales, fracasan siempre por el hecho de que la concepción de la positividad desemboca y se trasmuta al final en una teoría de la objetividad en general. Como sabemos —y aún expondremos detalladamente en el capítulo IV—, esta tendencia ha resultado negativamente determinante para toda la dialéctica hegeliana. Pero no

puede pasarse por alto que las grandes tendencias de la dialéctica hegeliana, las tendencias que señalan hacia el futuro, han nacido históricamente en íntimo entrelazamiento con sus aspectos débiles, basta el punto de que el estudio histórico de la génesis de esa dialéctica tiene precisamente como tarea el mostrar ese entretejimiento que luego debe aclarar la crítica. En nuestro caso, el problema consiste en que el joven Hegel transforma la muerta objetividad de las religiones positivas en un movimiento social, en un producto de la actividad social de los hombres. Con esto da el primer paso por el camino como final del cual contemplamos una idea básica de su método dialéctico: la transformación de todo ser estático en movimiento. Cierto que Hegel tiene aún mucho camino por delante hasta llegar a ese final. Pues, en primer lugar, sus tendencias en este sentido se limitan en el período de Berna a los problemas sociales. Aún no hay indicios de una generalización en el sentido del paso a la idea de movimiento en general, tal como se presentará luego en su Lógica. Y el estudio de este camino del desarrollo hegeliano será en este trabajo nuestro muy limitado. Pues nos hemos tenido que ceñir a la exposición de las concepciones sociales de Hegel, y precisamente en la generalización de que hablamos desempeña un papel extraordinariamente grande el estudio de las ciencias de la naturaleza por Hegel y el aprovechamiento filosófico de sus resultados en la época. Sólo, pues, un trabajo complementario acerca del desarrollo de las concepciones filosófico-naturales de Hegel puede ofrecernos una verdadera solución del problema histórico.

Pero también dentro del ámbito de las categorías sociales está todavía muy lejos el joven Hegel de conseguir un método realmente filosófico partiendo de su barrunto de una conexión dialéctica de la reproducción mental de los objetivos sociales como productos de la actividad humana, de su disolución mental en movimiento social. El contraste entre los dos períodos estudiados por él es demasiado rígido y metafísico para permitirle ese paso al método: en el mundo griego, todo es actividad autónoma y vida pública; en el cristianismo, todo es pasividad y vida privada. El mundo del *citoyen* antiguo se contrapone rígidamente al del burgués moderno. Y no puede aún hablarse de consciente penetración en la dialecticidad por la cual la pasividad de los hombres en la era cristiana es también una forma de actividad social. Aún menos aparece la comprensión de cómo se entrelazan contradictoriamente en cualquier sociedad los intereses individuales de los hombres y de las clases (Hegel habla siempre de "estamentos") con los intereses públicos. En ulteriores capítulos nos ocuparemos detalladamente de los progresos de la concepción dialéctica del movimiento social que ha permitido a Hegel su conocimiento de los problemas de la economía política; también entonces tendremos que registrar las necesarias limitaciones puestas a su conocimiento. Aquí tendremos que limitarnos a indicar por vía de resumen que su oscuro barrunto de la dialéctica del desarrollo histórico-social no ha pasado de barrunto a causa de las limitaciones idealistas generales de su pensamiento y de su herencia metafísica, aún no superada.

Mas en aquella confusa premonición había diversas tendencias importantes tanto por su general valor científico cuanto por su papel en el posterior desarrollo hegeliano. Se trata, ante todo, de la idea de que el fun-

damento real de la vigencia de una religión es su adecuación a la situación social en la cual se ha originado o ha llegado a ser dominante. Hegel supera así aquellas concepciones que no ven en la religión más que un consciente engaño del pueblo; tal era la concepción puramente ideológica de muchos ilustrados. Hemos visto que el rebasar este punto de vista no significa en el joven Hegel tolerancia alguna para el cristianismo. El joven Hegel habla con patética y satírica indignación de las diversas formas de superstición y engaño que, según su concepción de la época, nacen necesariamente de la esencia del cristianismo. El progreso consiste precisamente en el reconocimiento de esa necesidad y en su concreción sociológica. Así, por ejemplo, Hegel muestra con diversos ejemplos cómo las originarias costumbres de las primitivas comunidades cristianas, en las que aún dominaba cierta fraternidad, cierta igualdad social, tenían por fuerza que transmutarse en hipocresía con la penetración de las diferencias sociales y económicas en ellas y con la sanción dada por la Iglesia universal, luego de su definitiva constitución, a esas diferencias. Y, por otra parte, la argumentación del joven Hegel se basa siempre en que aunque las concepciones religiosas y morales del cristianismo son crasamente contradictorias de la verdad, la razón y la dignidad del hombre, han sido con todo, precisamente por esa contradictoriedad, adecuadas a la situación social y moral de la época. Por eso el simple desenmascaramiento de las doctrinas cristianas como engaño e hipocresía, que es a lo más que llegan los ilustrados, se traslada fecundamente de ese abstracto terreno ideológico de la Ilustración a un suelo más concreto histórica y socialmente. También según la exposición del joven Hegel son los hombres víctimas del engaño del sacerdocio cristiano, pero el joven Hegel piensa además, con más concreta profundidad, que sólo pueden ser engañados porque la disolución de la sociedad en la que viven y el anquilosamiento moral debido a esa descomposición exigen precisamente un engaño del tipo obrado por el sacerdocio cristiano.

Otro intento de progresar en este sentido de la concreción histórico-social es el concepto de ese especial carácter no-objetivo, no-positivo, de la religión griega, que tan importante papel juega en las concepciones del joven Hegel. Cierto que aquí se manifiesta del modo más enérgico el contradictorio carácter del subjetivismo de la época, y que sus absurdas consecuencias quedan aún disimuladas sólo por el hecho de que el joven filósofo no explicita radical y abiertamente todas las consecuencias filosóficas de su actitud básica. A pesar de todo ello, repito, el contradictorio carácter del subjetivismo de la época se manifiesta en este punto del modo más plástico. Estamos pensando, naturalmente, en el carácter no-objetivo de todo el mundo griego, en la concepción de una actividad autónoma libre y subjetiva, que no crea los objetos, por así decirlo, sino reservándose la posibilidad de volver a anularlos, objetos, esto es, que pueden ser retransformados en subjetividad antes de que el sujeto pueda fijarlos en su independencia y sustantividad, objetos que pueden ser retrotraídos siempre a la activa subjetividad del pueblo.

Esta concepción de la subjetividad desempeñará más tarde un importante papel en el sistema hegeliano. Una de las capitales cuestiones dialécticas de la *Fenomenología del espíritu* es en efecto la transmutación

de la sustancia en sujeto. La concepción juvenil hegeliana del mundo griego contiene el primer germen de esa idea. Y ello especialmente en sus aplicaciones revolucionarias al presente, en el sueño de la renovación del mundo griego, de la actividad autónoma y la libertad del pueblo, de la no-objetividad del mundo objetivo del período que empieza con la Revolución Francesa. Traducido al lenguaje de la *Fenomenología del espíritu,* tropezamos, pues, con el siguiente esquema: período del sujeto aún no transformado en sustancia; subjetividad absorbida por la sustancia (positividad); retroducción de la sustancia al sujeto de nuevo despierto. Como es natural, este esquema no está nunca en los escritos del joven Hegel tan claramente expuesto como en la *Fenomenología,* pero subyace a las construcciones históricas de aquellos escritos.

Cierto que, como veremos en los capítulos siguientes, el desarrollo ulterior de la filosofía hegeliana de la historia no procede sólo en la dirección que apunta al desarrollo metodológico, a la aclaración dialéctica del curso de la historia, sino también en la dirección que lleva a la radical reconstrucción de este esquema histórico. Pues en el Hegel posterior la historia no empieza con ese período griego, y ello no sólo en el sentido de que (como ocurre ya en Francfort) Hegel incluya en su filosofía los problemas históricos del Oriente, sino también en un sentido filosófico general. En el Hegel posterior, el curso de la historia pierde progresivamente ese origen que tenía en la tríada rousseauniana: libertad, pérdida de la libertad, recuperación de la libertad. En su lugar aparece una concepción mucho más evolucionista de la difusión general de la libertad en el curso de la historia: libertad para uno solo (despotismo oriental); libertad para algunos (Antigüedad clásica); libertad para todos (cristianismo y Edad Moderna). Pero sería falso creer que la concepción juvenil de Hegel ha desaparecido luego de su filosofía sin dejar rastro. Antes al contrario, esa concepción —aunque sin duda en una forma muy modificada y desprovista de sentido histórico— subyace fundamentalmente al sistema, tal como éste se presenta en la *Enciclopedia.* El esquema estructural básico es aquí como sigue: lógica (autoactividad del espíritu); filosofía de la naturaleza (alienación del espíritu); filosofía del espíritu (camino del espíritu hacia la plena libertad, hacia el idéntico sujeto-objeto, lógica como resultado final de la filosofía del espíritu).

Pero incluso prescindiendo de estas prolongadas consecuencias, de esa subconsciente supervivencia del primer esquema, inmaduro y no pensado hasta el final, del desarrollo de Hegel, su contradictoria concepción del mundo griego tiene también otras implicaciones más concretas y más importantes históricamente. En la crítica de sus concepciones por lo que hace a la filosofía de la religión hemos aludido a aquellas debilidades de la posición hegeliana por las cuales el filósofo, en vez de recusar y combatir la religión en general, contrapone a la religión positiva una religión no-positiva.

Esta debilidad de la concepción juvenil de Hegel ha contribuido poderosamente a la popularidad de sus escritos juveniles en el período imperialista. A propósito de lo cual hay que observar, naturalmente, que esta popularidad ha consistido sólo en la costumbre de citar frecuentemente algunos pasos especialmente confusos, y no en estudiar seria y com-

plexivamente todo su desarrollo juvenil. Pero no hay duda de que, además del supuesto irracionalismo del joven Hegel, también esa religión sin objeto determinado, esa religión etérea y estética, sin sustancia ni dogmas, ha jugado un papel determinante en aquella popularidad. Los ideólogos reaccionarios del período imperialista no se han atrevido muchas veces —especialmente antes de la guerra— a presentar una defensa abierta de las religiones realmente existentes, pero al mismo tiempo querían conservar —incluso en el sentido de poner en conserva— la religión como tal en el terreno del pensamiento. Lenin ha apreciado muy claramente el gran peligro ideológico de estas tendencias. Sobre ellas escribe en una carta a Máximo Gorki: "Un cura católico que ha violentado a una muchacha... es menos peligroso para la democracia que un cura sin vestiduras litúrgicas, que un cura sin grosera religión, un cura ideal y democrático que predique la creación de un nuevo Dios. Pues es fácil desenmascarar al primero, y no es difícil condenarle y expulsarle; mientras que el segundo no es tan fácil de aislar, es mil veces más difícil de desenmascarar, y ningún pequeño burgués débil y vacilante se declarará dispuesto a condenarle."[89]

Esta central debilidad de la concepción de la religión en el joven Hegel tiene empero un aspecto histórico que es de gran importancia para el ulterior desarrollo de su pensamiento. Esa misma idea, en efecto, de que la religión griega no es una religión en el sentido del posterior cristianismo positivo lleva en Hegel al intento de elaborar una idea concreta e histórica del ser del mundo helénico. Y esos rasgos históricos se acusan tanto más cuanto menos se enlaza la concepción hegeliana de Grecia con su concepción del presente y con sus perspectivas de futuro, o sea cuanto más resueltamente contempla la Antigüedad como algo definitivamente pasado, como un estadio superado del desarrollo del despliegue del espíritu. En los capítulos siguientes mostraremos con detalle de qué modo esa modificación de las concepciones de Hegel está entrelazada con su nueva actitud ante el presente, ante la actualidad histórica de la Revolución, de la república democrática en Alemania, y veremos al mismo tiempo las importantes consecuencias que ha tenido ese cambio de actitud para todo el sistema hegeliano.

Aquí baste con observar que en esta especial concepción de la Antigüedad está en germen la concepción histórica de la estética hegeliana, del destino histórico de la belleza en el curso del desarrollo de la humanidad. Como es sabido, en el posterior sistema de Hegel el arte griego es propiamente la objetivación del principio estético, y ese arte y esa objetivación propia no se basan en modo alguno en principios de naturaleza artístico-formal, sino que se explicitan como resultado del análisis orgánico de la vida griega en su totalidad. En todos los períodos posteriores, y ya en el romántico (que incluye para Hegel la Edad Media y el Renacimiento), lo estético se presenta en una forma que ya no es realmente pura. Y el

[89] Lenin, Carta a Máximo Gorki del 14 de noviembre de 1913. Para algunas cuestiones referentes a ese desarrollo ideológico en Alemania puede consultarse mi trabajo "Feuerbach und die deutsche Literatur" [Feuerbach y la literatura alemana] en mi libro *Literaturtheorien des 19. Jahrhunderts und des Marxismus* [Las teorías literarias del siglo XIX y del marxismo], Gospolitizdat, 1937.

paso dialéctico del espíritu sobre ese segundo período no aporta, al rebasarlo, una vuelta a lo griego, sino, al contrario, la época o el período del espíritu en su forma conceptual, o sea, dicho estéticamente, en la prosa. Con ello el mundo griego recibe en el posterior sistema hegeliano un papel y una importancia específicas, y a ese nuevo papel debemos mucho de la extraordinaria concreción y riqueza de los principios estéticos hegelianos. Como es evidente, las fundamentaciones de principio de esa periodización son de un carácter muy ideológico, muy idealista. Y el gran valor de estos análisis de la estética hegeliana se encuentra precisamente en los puntos en que Hegel rebasa sus propios principios y estudia la vida griega en su fenomenalidad real, en las reales objetivaciones que ha recibido en el arte.

Mas no puede olvidarse que para Hegel mismo esta concepción según la cual la religión griega no tiene un carácter propiamente religioso ha sido clave y acceso para y a la investigación de la especificidad de la vida griega, aunque los resultados efectivamente conseguidos por el filósofo rebasen ampliamente ese esquema idealista.

La trágica contradicción propia del desarrollo de Hegel puede hacerse también visible en este punto teórico. Como pensador alemán de finales del siglo XVIII y pricipios del XIX, Hegel no podía elegir más que entre un ilusionismo utópico y una resignada adaptación a la miserable realidad de la Alemania de la época. El mundo griego no podía ser para Hegel más que la ilusión jacobina de la renovación democrática de la humanidad —que es lo que efectivamente ha sido para él en el período de Berna— o una época de florecimiento, definitivamente caducada, de la belleza, de la cultura humana orgánica, a la que debía seguir el período de la seca prosa, una prosa desde la cual no hay salida para el hombre, una prosa con la que hay que contentarse mentalmente, y la correcta conceptuación de la cual es el negocio supremo de la filosofía. Sabemos en qué dirección se ha movido el pensamiento de Hegel desde una de las ramas de esa alternativa hacia y hasta la otra, y en los capítulos siguientes podremos estudiar algunas etapas importantes de ese camino. Veremos también que la dialéctica hegeliana no ha podido nacer sino gracias a que el desarrollo de Hegel ha discurrido en esa dirección. Por eso los jacobinos heroicos que han sido predecesores o coetáneos de Hegel, como Georg Forster o Hölderlin, no han pasado de ser figuras episódicas del desarrollo ideológico de Alemania.

Pero es muy instructivo lanzar ante estos problemas un vistazo a la diferencia que existe entre la dialéctica idealista de Hegel y la materialista de Marx y Engels. También para Marx está el mundo griego en el centro de las consideraciones estéticas; también para él representa la cultura griega el modo de manifestación más puro y más alto alcanzado hasta ahora por la actividad estética de la humanidad. Marx ha destacado insistentemente este carácter orientador del arte antiguo. Luego de haber aludido a las condiciones históricas concretas de su génesis, subraya Marx:

"Pero la dificultad no consiste en entender que el arte y el epos griego están enlazados con determinadas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en que ese arte y esa épica siguen produciendo en nos-

otros goce artístico, y que en cierta medida siguen valiendo como norma y como modelo inalcanzable.[90]

También Marx ha contrapuesto abruptamente la belleza griega al prosaísmo capitalista. Y como Marx ha penetrado en el ser del capitalismo de un modo muy diverso del que era posible a Hegel incluso en la época de su más plena madurez científica, y como Marx se encontraba en una actitud de hostilidad mucho más irreconciliable y mucho más profunda y científicamente fundada, ésta su condena de la cultura capitalista es más profunda, más amplia y más aniquiladora de lo que podía serlo la de Hegel. Precisamente por eso no pudo presentarse en Marx, como se produjo más tarde en Hegel, un estado de ánimo de resignación ante la cultura humana: la contemplación de la pasada e imperecedera belleza de la Antigüedad no es para Marx motivo de melancolía. Precisamente sobre la base de ese profundo y amplio conocimiento de la humanidad, de las verdaderas fuerzas que mueven su desarrollo, de la verdadera estructura económica y social del capitalismo, desarrolla Marx la perspectiva, ya no utópica, sino científica, de la renovación de la humanidad en el socialismo. La ejemplaridad del arte griego es desde esta perspectiva una herencia tremenda, un estímulo para la humanidad para que en el período de su liberación, una vez superada su "prehistoria", cree con ayuda de esa herencia una cultura que rebase ampliamente todo lo pasado. En la resolución del dilema hegeliano entre utopía y resignación se aprecian no sólo la superioridad científica de la dialéctica materialista sobre la idealista, sino también el hecho de que, incluso cuando ha aprendido mucho de Hegel, en los puntos en que ha salvado para el futuro elementos esenciales del pensamiento de Hegel, la dialéctica materialista ha dado a esas observaciones y descubrimientos de Hegel una significación completamente nueva.

Pero para Hegel mismo no había salida de ese dilema. Seguir con su camino de juventud no habría significado al final más que sufrir el destino de un Forster o de un Hölderlin. Los gérmenes y conatos, a veces geniales, de sus escritos juveniles del período de Berna no podían cobrar importancia para el pensamiento humano más que si Hegel rebasaba el ilusionismo republicano de su primer periodo juvenil. Hemos visto que todos aquellos conatos, por confusa e inmadura que fuera su forma, apuntaban hacia la concepción dialéctica de la historia. Pero el joven Hegel no está aún capacitado en su período bernés para llegar a un dominio realmente dialéctico de la historia, ni siquiera dentro de los límites de una dialéctica idealista. El mejor modo de verlo así consiste en notar que las principales categorías dialécticas de su posterior método —inmediatez y mediación, universal y particular en su interacción dialéctica, etc.— no existen ni siquiera vagamente en este período. Lo que ya existe es un esquema del curso de la historia que no es adialéctico en su núcleo, pero cuyo desarrollo filosófico está aún penetrado de medios conceptuales metafísicos. Y si el joven Hegel se sustrae muchas veces a concepciones metafísicas rígidas, ello ocurre porque deja de explicitar algunas consecuencias

[90] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la Crítica de la economía política], Berlín, 1951, pág. 269.

de sus presupuestos, dejándolas en un confuso claroscuro. Pero una situación así no es más que una solución aparente, y un pensador de la categoría de Hegel no podía contentarse a la larga con tales seudosoluciones. Hemos observado también que esa confusión, ese claroscuro, no tiene primariamente causas sistemáticas, metodológicas. Más de una vez ha quedado claro, por el contrario, que la oscuridad y confusión de la metodología del joven Hegel dependen de la confusión utópica e ilusoria de su posición ante el presente. La verdad del principio de Marx según el cual el correcto conocimiento de los estadios superiores del desarrollo histórico da la clave para la comprensión de los anteriores, el principio de que hay que conocer correctamente el presente para poder comprender adecuadamente la historia del pasado y exponerla con verdad, se confirma también en el caso de Hegel. La crisis decisiva de su pensamiento —a la exposición detallada de la cual pasaremos en el capítulo siguiente— es precisamente la modificación de su actitud ante el presente, ante la realidad capitalista.

CAPITULO II

LA CRISIS DE LAS CONCEPCIONES SOCIALES DE HEGEL Y LOS COMIENZOS DE SU METODO DIALECTICO

(Francfort, 1797-1800)

1. Caracterización general del período de Francfort.

No había puente alguno que enlazara las concepciones del período de Berna con la realidad social del presente alemán. La inactualidad objetiva y la imposibilidad de una revolución burguesa en Alemania privaban por anticipado de esperanzas a todo intento de poner en práctica aquellas concepciones. Y la naturaleza de Hegel estaba desde el primer momento enérgicamente orientada hacia la práctica. Hegel ha tenido siempre la esperanza de poder intervenir activamente en la vida política de su tiempo. Es, por ejemplo, característico que, después de componer la *Fenomenología del espíritu*, haya aceptado gustosamente y lleno de esperanzas la plaza de redactor que le ofrecían en Bamberg; la decepción empezó en el curso de este trabajo, sobre todo a consecuencia de las extraordinarias limitaciones del campo de actividad de su periódico bajo las condiciones de la censura de la época.

Es un hecho que una capa relativamente amplia de la intelectualidad burguesa alemana ha simpatizado con las ideas de la Revolución Francesa. Según toda probabilidad, esa capa era bastante más grande de lo que puede creerse basándose en las tendenciosas exposiciones de la historiografía burguesa. Pero, en todo caso, no fue lo suficientemente amplia e influyente como para posibilitar material y moralmente una difusión publicística, filosófica o poética de las ideas de la Revolución Francesa. Así lo prueba claramente el trágico destino del amigo juvenil de Hegel, Hölderlin.

El desfase entre las concepciones de Hegel en el período de Berna y la realidad social queda aún agudizado por el desarrollo de la Revolución Francesa misma. Y ello en dos sentidos: por una parte, a causa del desarrollo interno de las luchas de clases en Francia; por otra, a consecuencia de los efectos de las guerras de la República Francesa contra la intervención absolutista-feudal.

El gran punto de inflexión en la historia de la Revolución Francesa misma, Termidor (1794), cae aún en el período bernés de Hegel. Parece que el acontecimiento no impresionó inmediatamente a Hegel de un modo decisivo. Hemos visto que estaba de acuerdo con las represiones contra

los robespierristas; pero esto no prueba más que su separación desde el principio respecto del ala plebeya radical de la Revolución Francesa. En sus concepciones republicano-revolucionarias no podemos apreciar diferencia alguna correspondiente a Termidor. Este hecho, que es sin duda sorprendente a primera vista, se explica tanto por el desarrollo de la Revolución Francesa misma cuanto por los puntos de vista de estimación del joven Hegel. La historia interna de Francia bajo el Directorio había sido un constante balanceo de los republicanos burgueses —que querían conservar y desarrollar las conquistas de la Revolución Francesa necesarias para la marcha de la burguesía—, entre los intentos de reacción realista y los esfuerzos realizados por los restos de los partidos plebeyos radicales que intentaban seguir la anterior línea radical de la Revolución. Los dirigentes de los republicanos burgueses intentaban concertar compromisos constantemente, unas veces con su derecha y otras con su izquierda. La inestable situación de la lucha de clases en Francia suscitó el deseo de una dictadura militar por parte de la burguesía francesa (9 de noviembre de 1799: golpe de Estado de Napoleón Bonaparte).

Aún más importante para la comprensión de este período es la calificación social de Termidor. A diferencia de los historiadores liberales y de sus repetidores trotskistas, Marx ha precisado con extraordinaria claridad el contenido social de Termidor: "A la caída de Robespierre, la ilustración *política*..., que había sido poéticamente *hinchada,* empieza a realizarse *prosaicamente*. Bajo el gobierno del *Directorio* irrumpe la sociedad burguesa en poderosos torrentes de vida: la Revolución misma la había liberado de los lazos feudales y la había reconocido oficialmente, aunque el *Terror* hubiera querido sacrificarla a una vida política según el modelo antiguo. *Sturm und Drang* por empresas comerciales, ansia de enriquecimiento, ajetreo de la nueva vida burguesa, cuyo goce de sí misma era aún fresco, alegre y despreocupado, frívolo, embriagador; *real* aclaración de la situación de la *tierra* francesa, cuya articulación feudal había despedazado el martillo de la Revolución y que queda ahora sometida por la primera fiebre de los muchos nuevos propietarios a un cultivo polifacético; primer movimiento de la industria liberada: tales son algunos de los signos vitales de la sociedad burguesa recién surgida. La *sociedad civil* queda *positivamente* representada por la *burguesía.* Así *empieza* su dominio la burguesía." [1]

Esta nueva orientación en el desarrollo de la clase burguesa de Francia se refleja, como es natural, en la Alemania atrasada de un modo aún más deformado, mediado e ideológico que los acontecimientos heroicos de la Revolución misma. No podía producirse en Alemania un florecimiento económico comparable con lo que estaba ocurriendo en Francia. Muy pocos han sido los observadores alemanes que han entendido, o que podían entender, los aspectos económicos del desarrollo francés después de Termidor. Tanto más profundamente arraigan las manifestaciones ideológicas consecuentes. Ya por el hecho de que la mayor parte de los humanistas burgueses alemanes carecieron de toda comprensión para el ascetismo plebeyo de la extrema izquierda revolucionaria y lo rechaza-

[1] Marx-Engels, *Die heilige Familie* [La Sagrada Familia], op. cit., págs. 250 s.

ran, tenía que producirse entre ellos una cierta simpatía por este régimen burgués que recusaba el feudalismo y la reacción, pero actuaba con gran energía contra los "extremos" revolucionarios, y constituía un régimen burgués risueño y alegre afirmador de la vida. Esta simpatía, que más tarde se concentra claramente en la persona de Napoleón Bonaparte, contiene una transfiguración y una idealización humanístico-idealista del período posterior a Termidor.

Las nuevas ilusiones esperan que el ideal humanístico del hombre plena y armónicamente desarrollado sea realizable en la sociedad burguesa del presente. Cierto que los representantes más importantes de ese humanismo burgués ven también las contradicciones del nuevo desarrollo, especialmente los obstáculos y las inhibiciones que la sociedad capitalista contrapone al verdadero despliegue de la personalidad. La discusión de estos problemas constituye precisamente uno de los contenidos capitales de la literatura clásica alemana. Y en el curso del análisis de las concepciones de Hegel en este período podremos observar el modo como sus planteamientos discurren en paralelismo con los de los principales representantes de aquel humanismo clásico alemán, Goethe y Schiller. Los neohegelianos imperialistas, que aprovechan principalmente la confusión, la oscuridad y el misticismo del pensamiento y la terminología de Hegel en el período de Francfort para hacer de él un precursor o un partidario del romanticismo reaccionario, colocan también aquí invertida la imagen del desarrollo real.

Esta etapa de los acontecimientos franceses pone, pues, en primer término la discusión de la sociedad burguesa. Como corresponde al atraso económico, social y político de Alemania, la discusión se produce según una línea casi puramente ideológica. No se trata de plantear políticamente las cuestiones de la sociedad burguesa, como ocurre en Francia, ni tampoco de analizar científicamente las leyes económicas que subyacen a ella, como han hecho en Inglaterra, sino que se trata simplemente de un estudio de la situación del hombre, de la personalidad y de su desarrollo en la sociedad burguesa, partiendo de puntos de vista humanistas. Pero por ideológico que sea este planteamiento, es sin duda un eco del desarrollo francés post-termidoriano, y ese eco se alza hasta una considerable cima de realismo en la poesía del período, especialmente en la de Goethe.

En la filosofía del joven Hegel se presentan, naturalmente, mucho más acusados y dominantes, los rasgos idealistas. Pero ya aquí —anticipando una tendencia básica del desarrollo de Hegel— hay que subrayar que el filósofo es el único pensador alemán de la época al que la discusión de la sociedad burguesa lleva a ocuparse seriamente de los *problemas de la economía*. Y esto se manifiesta no sólo en el hecho de que Hegel sea el único pensador alemán importante de la época que ha estudiado seriamente a los economistas ingleses clásicos, sino también en la circunstancia de que su estudio se extienda incluso, como veremos, a la situación económica concreta de Inglaterra. Mientras que en Berna levanta su construcción histórico-filosófica sin basarse más que en el hecho histórico-universal de la Revolución Francesa, a partir de este momento el desarrollo económico de Inglaterra se convierte en otro elemento básico de su concepción histórica, de su concepción de la sociedad. Seguramente no hará

falta explicar detalladamente que también en este caso Hegel sigue siendo un filósofo alemán de la época, cuyas concepciones fundamentales están decisivamente determinadas en todo punto por el atraso de Alemania.

Esta componente se refuerza mucho en el período de Francfort, y ello a causa precisamente del curso de la Revolución Francesa. Hegel vuelve a Alemania después de tres años de ausencia, pasa algunos meses en la tierra natal de Württemberg y luego se dirige a vivir en uno de los principales centros comerciales de Alemania, Francfort. Tiene, pues, la posibilidad de observar de cerca los efectos de la Revolución Francesa en la vida alemana. Estos efectos eran en Württemberg bastante considerables, y provocaron allí una crisis de gobierno que duró años, aunque no rebasara en sus dimensiones los marcos prescritos por el atraso político de Alemania. La cuestión de cómo tiene que modificarse la estructura feudal-absoluta de Alemania por la Revolución Francesa se plantea, pues, ahora al joven Hegel no ya como cuestión pura y genéricamente histórico-filosófica, sino como problema político concreto.

Pero en este momento la influencia de la Revolución Francesa en Alemania no se limita ya al terreno ideológico, a producir la despierta consciencia de que las formas de gobierno feudal-absoluto son insostenibles. Precisamente en esta época las guerras defensivas de la República Francesa pasan a una ofensiva casi ininterrumpida. Esto significa ante todo que Francia deja de ser el campo de batalla, y pasan a serlo Alemania e Italia. Al mismo tiempo, y a consecuencia de las transformaciones subsiguientes y consecuentes a Termidor, la mezcla de guerra defensiva y guerra de propaganda política, que era característica de los primeros años de la Revolución, se convierte preponderantemente en guerra de conquista. Se conservan sin duda en todo el período, incluso bajo el Imperio, algunos elementos de la guerra de propaganda política. Todo gobierno francés de la época se ve obligado a liquidar en lo posible en los territorios conquistados los restos feudales, y a aproximar la situación económica y política a la francesa. Pero esta tendencia va subordinándose cada vez más a los objetivos de conquista de la República burguesa y luego del Imperio.

Así las guerras con Francia afectan directa y profundamente a la vida de los alemanes. Como veremos más tarde detalladamente, la influencia resultante ha sido extraordinariamente contradictoria. Por una parte, los ideólogos mejores y más progresistas de Alemania han puesto en la influencia de la Revolución Francesa sus esperanzas por lo que hace a una renovación de su país, y a veces las han puesto incluso en la intervención armada francesa. Basta pensar en la República de Maguncia y en su relación con las transitorias victorias de las campañas de Custine; ese mismo estado de ánimo existía en tiempos de la Federación Renana. Por otra parte, la conquista francesa ha complicado aún el confuso desgarramiento nacional de Alemania. La unidad nacional, el nacimiento del Estado nacional unitario, parece alejarse aún más, y su realización se hace aún más contradictoria.

Al estudiar el período de Francfort veremos lo poco preparado que estaba Hegel para dominar política y filosóficamente las contradicciones surgidas de esta situación. Pero también veremos cómo, precisamente por ese acercarse a los concretos problemas de la sociedad burguesa, del

actual destino social y político de Alemania, la contradictoriedad se ha colocado cada vez más intensamente en el centro de su pensamiento, y la contradicción ha sido *vivida* cada vez más por él como fundamento y fuerza motora de la vida. Hemos puesto en cursiva la voz "vivida" porque el desarrollo de Hegel no procede de tal modo que consista en pasar de un sistema filosófico a otro, como es en esquema el caso de Schelling. Tenemos que recordar el período de Berna, y especialmente aquel rasgo de sus trabajos berneses que consistía en el escaso interés por los problemas filosóficos, sobre todo por los problemas epistemológicos y lógicos. Hegel quería dominar con el pensamiento determinadas conexiones temáticas sociales e históricas, y no utilizaba la filosofía más que para realizar las generalizaciones imprescindibles en ese trabajo. Tal sigue siendo por de pronto, y en general, su método de trabajo en Francfort. Pero veremos que, paralelamente con la concreción cada vez más intensa de sus problemas sociales y políticos, la transición a planteamientos consciente y directamente filosóficos es cada vez más breve y rápida, que los planteamientos sociales y políticos se transmutan cada vez más directamente en otros filosóficos. Y es interesante observar que eso ocurre tanto más violenta y directamente cuanto más precisamente es la contradicción el núcleo filosófico de los problemas concretos tratados en cada caso.

La dificultad de una interpretación recta de los apuntes y fragmentos de Hegel del período de Francfort se debe precisamente a que esa transición es en la mayoría de los casos extraordinariamente abrupta, sin mediación, sin deducción. El pensamiento de Hegel durante su período de Francfort, en violento contraste no sólo con su desarrollo anterior, sino también con el posterior, parte casi siempre de vivencias individualmente matizadas, y lleva estilísticamente tanto la impronta de la pasión como las de la imprecisión y oscuridad de la vivencia personal. Y la incipiente formulación filosófica de las contradicciones vividas está directamente ligada a las vivencias individuales y carece casi siempre de real claridad y univocidad, tanto por el contenido cuanto por la forma. Las primeras formulaciones filosóficas de Hegel se pierden frecuentemente en una mística abstracción. A ello se añade que al principio siente muy poca necesidad de componer sistemáticamente las vivencias ideales individuales. Hegel quiere ante todo resolver determinados problemas concretos históricos y políticos. Las concepciones filosóficas crecen a lo largo de ese esfuerzo, cada vez más robusta, íntima y estrechamente ligadas con sus análisis de los fenómenos particulares. A fines del período de Francfort realiza por último el primer intento en su vida de componer en un sistema sus concepciones filosóficas.

La primera aparición del método dialéctico en Hegel es, pues, extraordinariamente confusa. Las vividas contradicciones de las diversas manifestaciones individuales de la vida quedan situadas en un mistificado contexto al que Hegel llama "vida" durante este período. No ha roto aún sistemáticamente con la lógica y la teoría del conocimiento del pensamiento metafísico. Por eso la contradicción entre pensamiento metafísico y dialéctica se le manifiesta primero como contradicción entre pensamiento, representación, concepto, etc., por un lado, y la "vida" por otro. En esta contraposición se manifiesta ya la profundidad de la posterior

dialéctica de Hege , aquella apasionada tendencia a apresar los concretos fenómenos de la vida en toda su contradictoriedad, la tendencia por la cual, como ha señalado Lenin, Hegel llega muchas veces cerca de la dialéctica materialista. Pero en el período de Francfort la concepción de esta vida es desdibujada por su falta de claridad y está llena de contenido místico. La contraposición entre representación y vida lleva, en efecto, a Hegel en este período a ver en la religión la consumaci n plena de la "vida" y, por tanto, la culminación del sistema filosófico.

Se trata de una inflexión importantísima respecto del período de Berna. Como veremos luego detalladamente, el fundamento de ese cambio de perspectiva consiste en que el planteamiento central de Hegel se refiere ahora a la posición del individuo, *del hombre en la sociedad burguesa.* En Berna, Hegel había observado desde fuera, por así decirlo, la sociedad burguesa de su época, o sea había considerado todo el desarrollo histórico que va desde el final de la república romana hasta el presente como un período de decadencia, como algo históricamente transitorio, a pesar de que hubiera durado siglos, como algo que tenía que ser sustituido por la renovación de las antiguas repúblicas; por eso, consecuentemente, no ha atendido más que a los rasgos negativos de ese período. Podría decirse que en el período de Berna Hegel no ha considerado la existencia de la sociedad burguesa más que como un fenómeno unitario de decadencia.

La nueva etapa del desarrollo de Hegel se caracteriza sobre todo por el hecho de que empieza a ver en la sociedad burguesa un dato básico e inmutable ya, con cuya esencia y con cuya legalidad objetiva tiene entonces que enfrentarse en el pensamiento y en la práctica. Este enfrentamiento, esta ocupación nueva, empieza sobre una base muy *subjetivista.* Es decir: Hegel no plantea aún la cuestión del ser objetivo de la sociedad burguesa, como hará más tarde en Jena. Su problema es más bien cómo debe comportarse el hombre individual con la sociedad burguesa, cómo entran en contradicción los postulados morales y humanísticos del desarrollo de la persona idad con la estructura y la legalidad de la sociedad burguesa, y cómo a pesar de todo aquellos postulados pueden armonizarse con ésta, reconciliarse con ésta.

Con ello está dicho que ha cambiado radicalmente la actitud de Hegel respecto del presente. Para calificar su nueva actitud hemos utilizado la categoría de su sistema que luego será célebre y malfamada, la categoría de "reconciliación". Y no casualmente, pues esta categoría —contra la cual ha sostenido el propio Hegel en Berna, como se recordará (págs. 94 ss.), la lucha más violenta, se presenta en este período precisamente como un problema central de su pensamiento. La relación entre individuo y sociedad burguesa se estudia ciertamente ahora en busca de sus contradicciones, o más precisamente dicho, en el curso del estudio concreto surgen constantemente nuevas contradicciones; pero el objetivo del pensamiento de Hegel es ahora superar y suprimir esas contradicciones, llevarlas a reconciliación. (También el término *Aufheben* —superación y preservación—, tan importante luego, se presenta por vez primera en el período de Francfort, y en él va siendo una categoría cada vez más dominante de su pensamiento.)

Hay que distinguir claramente esa nueva forma del subjetivismo hege-

liano del idealismo subjetivo del período de Berna. En el primer capítulo hemos analizado este último, por lo cual nos bastará con recordar al lector nuestro resultado final en aquel contexto, a saber, que en aquel período el sujeto del acaecer histórico-social es siempre para Hegel un sujeto colectivo. El aislamiento del individuo tras la rotura de la inmediata socialidad de su vida en las antiguas repúblicas-estados, el nacimiento del "hombre privado", era entonces para Hegel el más claro síntoma de decadencia. El subjetivismo de Hegel en Francfort es, en cambio, un subjetivismo en sentido literal. Hegel parte real y directamente del individuo, de sus vivencias y destinos, y estudia luego las formas particulares de la sociedad burguesa refiriéndolas a su influencia en ese destino individual, a su interacción con él.

Lenta y progresivamente cobra el predominio el estudio del mundo circundante objetivo del individuo, el estudio de la sociedad burguesa. Partiendo del destino individual del individuo, del "hombre privado" tan despreciado antes, Hegel intenta sorprender las legalidades generales de la sociedad burguesa, penetrar hasta su conocimiento objetivo. En este esfuerzo vuelve a presentarse como problema central el viejo problema del período de Berna, el de la "positividad"; pero ahora recibe en el curso del estudio una formulación mucho más complicada, contradictoria e histórica que la de Berna. Y precisamente este nuevo planteamiento induce a Hegel a un estudio cada vez más detallado de las fuerzas dominantes de la vida en la sociedad burguesa, al estudio de los problemas económicos. El intento de conseguir reconciliar filosóficamente los ideales humanistas del desarrollo de la personalidad con los hechos objetivos e ineliminables de la sociedad burguesa lleva a Hegel a una comprensión más profunda de los problemas de la propiedad privada primero y del trabajo como relación recíproca fundamental entre el individuo y la sociedad.

El cambio de la actitud de Hegel respecto del presente acarrea en comparación con el período de Berna un cambio completo también de la actitud respecto del *cristianismo*. Tras lo poco que llevamos dicho, este último cambio no puede ya sorprender. Es sabido que toda concepción idealista de la historia relaciona directamente las grandes inflexiones de su decurso con las modificaciones o transformaciones religiosas; ni siquiera la concepción histórica de Feuerbach ha rebasado ese límite. En el joven Hegel, el juicio negativo sobre la sociedad burguesa, la sociedad de los "hombres privados", estaba estrechamente relacionada con su condena del cristianismo. Sin perjuicio de algunos intentos de investigar las causas sociales de la decadencia del republicanismo antiguo, para el joven Hegel el cristianismo era el culpable esencial, la fuerza impulsora de aquella evolución. Dada esta concepción de la historia, no puede sorprender el que una alteración en la estimación del presente acarree enseguida una modificación en el juicio sobre el cristianismo. Pues es claro que para el joven Hegel —cuya concepción básica idealista se conserva sin cambio en Francfort y hasta aumenta en cuanto a misticismo religioso— el cristianismo sigue siendo, más resueltamente aún, el fundamento moral del presente.

No hace falta gastar palabras en destacar el carácter idealista de esta

concepción. Pero hay que comprender al mismo tiempo que la tal concepción no es casual ni carece de raíces; de aquí su tenacidad y su indestructibilidad en Hegel. Su raíz, cuyos efectos se manifiestan tan deformada y místicamente en las diversas concepciones idealistas de la historia, es la conexión histórica objetiva entre el cristianismo y todo el desarrollo europeo moderno. Marx y Engels han mostrado en investigaciones históricas tan profundas como concretas el modo como ha nacido de las diversas sectas de la fase de disolución del Imperio Romano precisamente la cristiana para hacerse religión universal. Ellos han mostrado de qué modo se ha adaptado la religión cristiana a las necesidades dominantes en los diversos períodos del desarrollo económico de Europa; de qué modo han surgido siempre, en las diversas etapas de las luchas de clases europeas, formas nuevas de la religión cristiana (sectas medievales, luteranismo, calvinismo, etc.). Y han mostrado también que incluso la moderna sociedad burguesa lograda tiene que reproducir como superestructura propia la religión cristiana en determinadas formas modificadas. En una de sus exposiciones polémicas contra el joven-hegeliano Bruno Bauer ha escrito Marx: "Sí, el Estado cristiano consumado no es el sedicente Estado *cristiano*, que confiesa el cristianismo como fundamento propio, como religión de Estado, y se comporta por tanto de un modo exclusivista respecto de otras religiones, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que sitúa la religión entre los demás elementos de la sociedad [burguesa] civil. .. Este es el que puede abstraer de la religión, porque en él está realizado de un modo secular el fundamento humano de la religión... No el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo es la base de ese Estado. La religión se conserva como la conciencia ideal y amundanal de sus miembros, porque ella es la forma ideal del *estadio del desarrollo humano* realizado en ese Estado." [2]

Esta conexión real histórico-social se presenta deformada e invertida en las filosofías de la historia de los idealistas, y también en la del joven Hegel. El cristianismo, el producto necesario del desarrollo social, europeo en la Edad Media y la Edad Moderna, se presenta como la fuerza motora e impulsora primaria del curso de la historia en ese período. Desde este punto de vista general puede decirse que no hay ningún cambio decisivo en la filosofía de Hegel entre Berna y Francfort. Pues independientemente de que en Berna rechace el cristianismo y en Francfort busque una reconciliación con él, en los dos casos conserva la religión esa posición dominante en la concepción histórica que es característica del idealismo. Cierto que por el hecho de que Hegel parta de los problemas vitales del individuo, mientras que, por otra parte, busca una reconciliación con el presente, se le ofrece una relación mucho más íntima con el cristianismo. Desde este punto de vista, pues, su actitud de Francfort significa un cambio abrupto respecto de la de Berna.

Este partir de los problemas de la vida individual es algo que no se encuentra en Hegel más que en la crisis de transición de su pensamiento que se produce en Francfort. Precisamente es característico de Hegel

[2] Marx, *Zur Judenfrage* [Sobre la cuestión judía]. En *Die heilige Familie*, *op. cit.*, págs. 41, 42, 45.

—tanto en sus comienzos como en su madurez— el que el individuo no le interese más que como miembro de la sociedad. Su posterior y violenta crítica de las concepciones morales de Kant y Fichte, de Schleiermacher y del romanticismo, parten por lo general del hecho de que estas concepciones, aunque por vías muy diversas unas de otras, disuelven el momento social en acciones que son aparentemente sólo individuales, y pasan por alto también el condicionamiento y la determinación sociales de las categorías éticas individuales. La apelación al individuo en el período de Francfort, el partir de las necesidades y los esfuerzos o las aspiraciones del individuo, tiene, pues, sólo carácter episódico en el desarrollo de Hegel. Es, sin embargo, un episodio que deja huellas y cuyas consecuencias serán perceptibles durante mucho tiempo. Pues repetidamente tendremos ocasión de ver que los primeros gérmenes del método de la *Fenomenología del espíritu* se encuentran en los planteamientos de Hegel en Francfort, en el movimiento que va de la consciencia individual a los problemas sociales objetivos, en los intentos de desarrollar unos de otros determinados estadios de la comprensión mental y afectiva del mundo, o sea en el intento de descubrir en los estadios superiores resultados de la superación y resolución de las contradicciones de los estadios inferiores.

Pero los apuntes de Francfort no cobran esa claridad más que cuando se les contempla con la perspectiva de las obras posteriores. Tomados en sí mismos, o leídos inmediatamente después de los escritos de Berna, son de una oscuridad y una confusión que asombran. Expresiones poco aclaradas, rodeadas de nubes de asociaciones implícitas, desempeñan un papel importantísimo en el Hegel de esta época. La presencia cada vez más intensa de la vivencia de la contradictoriedad como base de la vida aparece en este período como una trágica irresolubilidad de las contradicciones. No es casual que temporalmente categorías como "el destino" se conviertan en ejes de sus intentos de dominar mentalmente el mundo, ni que en este período se presente, por primera y única vez en su filosofía, una concepción mística de la vida religiosa como culminación del filosofar. Ha empezado en la vida y en el pensamiento de Hegel una crisis cuyas causas sociales e históricas hemos esbozado en nuestras observaciones introductorias: la crisis de sus concepciones republicano-revolucionarias, una crisis que encontró en Jena solución provisoria en forma de aceptación de la presente sociedad burguesa en su específica forma napoleónica. El período de Francfort es de tanteo en busca de algo nuevo, una lenta, pero ininterrumpida destrucción de lo viejo, una inseguridad, una búsqueda en todas direcciones, una verdadera crisis.

El propio Hegel ha sentido así este período, y ha expresado claramente su carácter de crisis tanto en sus posteriores escritos cuanto en sus manifestaciones de la época. Característico de los escritos posteriores es el que Hegel, con la sinceridad sin consideraciones que le es tan propia, hable del desgraciado estado de hipocondría, de autodestrucción, de ruptura consigo mismo. Al caracterizar en la *Enciclopedia* las diversas edades del hombre ofrece Hegel una descripción de la edad juvenil, de la maduración del hombre, que contiene muchos rasgos importantes del período de Francfort. Dice que el ideal tiene aún en el joven un aspecto más o menos subjetivo. "En esa subjetividad del contenido sustancial de tal

ideal se encuentra no sólo la contraposición del mismo al mundo existente, sino también el estímulo a resolver y superar la contraposición mediante la realización del ideal." La transición del joven desde su vida ideal hasta la sociedad civil es un proceso doloroso y de crisis. "Nadie se sustrae fácilmente... a esa hipocondría. Cuanto más tarde la sufre el hombre, tanto más peligrosos son sus síntomas. [Hegel estuvo en Francfort desde los veintisiete hasta los treinta años de edad, G. L.] ...En este enfermizo estado de ánimo el hombre se niega a abandonar su subjetividad, no consigue superar la repugnancia por la realidad y se encuentra, precisamente por eso, en un estado de incapacidad relativa que se convierte fácilmente en real incapacidad. Por eso, si el hombre no quiere sucumbir, tiene que reconocer el mundo como mundo autónomo y en lo esencial *ya hecho*..." [3]

Esta valoración del período de Francfort se presenta aún más abiertamente —porque más personalmente— en una carta de 1810: "Conozco por propia experiencia este estado del ánimo, o más bien de la razón, cuando con su interés y su búsqueda se ha introducido en un caos de apariencia... y, aunque íntimamente segura ya del fin, todavía no ha llegado a claridad y detalle del todo. Sufrí durante unos años esa melancolía hasta el agotamiento; pero probablemente todo hombre tiene un tal punto de flexión en su vida, el punto nocturno de contracción de su ser, por cuya estrechez pasa compulsivamente y se reafirma y asegura en la seguridad de sí mismo, en la seguridad de la vulgar vida cotidiana, y, cuando ya se ha hecho incapaz de que ésta le llene, en la seguridad de una más noble existencia interior." [4]

Los documentos de Francfort hablan en un lenguaje aún más claro. En ellos se aprecian mucho más claramente que en estos recuerdos ya generalizadores los concretos momentos humanos y sociales que desencadenaron la crisis. Así, por ejemplo, un fragmento del folleto de Hegel sobre *La Constitución de Alemania* empieza con una exposición de la situación anímica del hombre del presente: "Estos [los hombres, G. L.] no pueden vivir solos, y el hombre está siempre solo... La situación del hombre al que el tiempo ha recluido en un mundo interior no puede ser, si es que quiere mantenerse en ese mundo, más que una muerte constante; y si la naturaleza le empuja hacia la vida, no puede ser más que un esfuerzo por superar lo negativo del mundo presente, para poder encontrarse y gozar en él, para poder vivir." [5]

Las confesiones más personales de Hegel se encuentran en unas cartas que escribió a principios del período de Francfort a Nanette Endel, una amiga de su hermana a la que conoció durante su estancia en Stuttgart,

[3] *Enzyklopädie*, 396, Apéndice. *Werke*, Berlín, 1845, sección VII, vol. II, páginas 98 s.

[4] Publicada por Rosenzweig, *op. cit.*, vol. I, pág. 102. Rosenzweig ha publicado también un paso tomado de los recuerdos manuscritos del hegeliano Gabler que se refiere a una conversación con Hegel del año 1805. Hegel se expresa del mismo modo, hablando del período de Francfort. Ibídem, pág. 236.

[5] Lasson, pág. 139. Cuando estudiemos detalladamente los fragmentos de *La Constitución de Alemania* expondremos los motivos por los cuales fechamos el citado fragmento en el período de Francfort.

entre el período de Berna y el de Francfort. Dice así en una carta de 9 de febrero de 1797: "...y como creo que sería un trabajo del todo ingrato el dar aquí un ejemplo a los hombres, y que San Antonio de Padua consiguió seguramente más predicando a los peces de lo que conseguiría yo aquí con una vida ejemplar, he decidido, tras madura reflexión, no pretender mejorar a ninguno de estos hombres, sino, por el contrario, ponerme a aullar con los lobos..." Se sabe por otros documentos que Hegel estuvo efectivamente en mejores relaciones con la familia de comerciantes de Francfort en la que fue preceptor que con sus anteriores discípulos de Berna y sus familias. Por la carta a Schelling conocemos la abrupta recusación republicana de la sociedad patricia bernesa por Hegel. La carta que acabamos de citar muestra, en cambio, que Hegel ha cambiado en Francfort radicalmente su toma externa de posición ante los hombres. El paso de la carta podría sin duda también interpretarse en el sentido de que se tratara de mera táctica en las relaciones con las gentes de su ambiente, y hasta de hipocresía. Pero esa interpretación erraría completamente el carácter de Hegel. Y un paso de otra carta del 2 de julio del mismo año, en la que habla a Nanette Endel de la modificación de su relación con la naturaleza, nos muestra claramente que la transformación de sus actitudes es bastante más profunda: "...y si allí [en Berna, G. L.] acudía a los brazos de la naturaleza para reconciliarme conmigo mismo y con los hombres, aquí me refugio a menudo cerca de esa madre fiel, para volver a separarme de los hombres con los que vivo en paz, para preservarme de la influencia de ellos bajo la égida de la naturaleza, y para socavar la alianza con ellos".[6]

En estas cartas, especialmente en la última, apreciamos con toda claridad el cambio de la actitud de Hegel ante la sociedad de su presente. Y vemos al mismo tiempo que ese cambio lleva en sí mismo, desde el primer momento, una contradicción interna, o, mejor dicho, que su núcleo contiene todo un complejo de contradicciones. Hegel se ha aclarado él mismo muy lentamente el carácter y el fundamento objetivo de esas contradicciones. De aquí, por una parte, el estado de ánimo torturado, hipocondríaco, de crisis, durante el período de Francfort, a pesar de que su situación personal era mucho mejor que en Berna; y no pienso sólo en sus circunstancias externas: su aislamiento espiritual era en Francfort mucho menor que en Berna; pasó, por ejemplo, los primeros tiempos en contacto con su amigo de juventud Hölderlin, y a través de él conoció a otros representantes, nada despreciables, de la joven generación poética y filosófica de Alemania, como, por ejemplo, Sinclair.

Por otra parte, el carácter vívido de esas contradicciones, sus lazos con el destino personal de Hegel, su mantenerse durante mucho tiempo a un nivel meramente vivencial, no aclarado conceptual-sistemáticamente, explican el modo, ya citado, en que Hegel se enfrenta con los problemas en este período, a saber, partiendo de la vivencia individual para llegar a la generalización conceptual, pero de tal modo que en el trazado de todo el camino permanece visible la ocasión vivencial que ha desencadenado

[6] *Beiträge zur Hegelsforschung*, ed. por Lasson. Cuaderno segundo. Berlín, 1910, págs. 7 y 11.

todo. En el fragmento que hemos citado de *La Constitución de Alemania* hemos visto un ejemplo de ese modo de tratar los problemas. Hegel empieza sólo a encontrarse en el camino que hará de él un filósofo dialéctico. Por eso no considera que la ocasión vivencial personal sea mero momento desencadenante que haya que analizar y reducir a sus motivos y legalidades de carácter objetivo, como hará más tarde en Jena, sino que ve en ese momento una parte integrante del problema mismo. Y ello es comprensible, pues el problema que se plantea Hegel es precisamente el de sus relaciones personales con la sociedad civil, el intento de hallar su lugar en la sociedad burguesa.

Como es natural, ése no es un problema de orden puramente personal. Si no se tratara más que de una cuestión puramente biográfica carecería para nosotros del interés que tiene. Pero la contradicción con la que lucha el joven Hegel en Francfort es objetivamente la contradicción general que afecta a todos los grandes poetas y pensadores alemanes de este período; de su solución nacen la filosofía y la poesía clásicas. Y como esta poesía y esta filosofía han conseguido una ancha y profunda relevancia internacional, estará claro que también la contradicción social que subyace a ellas es mucho más que un asunto local alemán, aunque su modo específico de manifestación esté sin duda determinado por la situación social de la Alemania de la época.

Se trata de la toma de posición de los grandes humanistas alemanes ante la sociedad burguesa que ha triunfado en la Revolución Francesa y en la revolución industrial inglesa, y que empieza a revelar sus aspectos repelentes, prosaicos e inhóspitos para la cultura con mucha mayor claridad que en tiempos de las ilusiones heroicas antes de la Revolución Francesa y durante ella. Así surge para los importantes humanistas burgueses de Alemania la complicada y contradictoria necesidad de reconocer esa sociedad burguesa, afirmarla como necesaria y única posible, como realidad progresiva, descubriendo y declarando al mismo tiempo abierta y críticamente sus contradicciones y sin capitular apologéticamente ante la inhumanidad que le es esencial. El modo como intenta plantear y resolver esas contradicciones la filosofía y la poesía clásica alemanas —en el *Wilhelm Meister* y el *Faust* de Goethe, en el *Wallenstein* y los escritos estéticos de Schiller, en la *Fenomenología del espíritu* y los posteriores escritos de Hegel, etc.— muestra la grandeza histórico-universal de aquel clasicismo y, al mismo tiempo, los específicos límites que le ponían el horizonte burgués en general y la "miseria alemana" en particular.

Cuando Hegel habla de refugiarse en la naturaleza para no ser asimilado por el ambiente social, está expresando aquella contradicción de un modo primitivo e inmediato, vivencial. Por una parte quiere comprender la sociedad burguesa de su época tal como ella es, tal como ella se mueve, y quiere obrar en ella; por otra parte se resiste a reconocer como vivos y vivificadores los elementos de inhumanidad y muerte que hay en ella. La contradicción que se manifiesta en las primeras experiencias de Hegel en Francfort es, pues, al mismo tiempo una contradicción de su vida personal, apasionada y arrebatadoramente vivida, y una contradicción objetiva de su época.

La crisis de la vida y el pensamiento de Hegel en Francfort consiste,

pues, en llevar esa contradicción hasta la altura de la objetividad filosófica. La genialidad filosófica de Hegel, su superioridad mental sobre sus contemporáneos, se manifiesta en el hecho de que partiendo de esa mera expresión de la contradicción vivida en su existencia personal ha llegado no sólo a conocer la contradictoriedad de la sociedad burguesa (aunque sin duda dentro del horizonte general burgués y con los límites de la filosofía idealista), sino incluso a recabar de esa contradictoriedad el carácter dialéctico general de toda vida, de todo ser y de todo pensamiento. La crisis de Francfort termina con las primeras formulaciones del método dialéctico hegeliano, aunque aún en una versión mística. Termina también —y no casualmente— con una "reconciliación" dialéctica —que reconoce la contradictoriedad del fundamento— con la sociedad burguesa de su presente. En una breve poesía escrita a fines del período de Franfort o a principios del de Jena, Hegel expresa muy claramente el estado de ánimo con el que ha superado su crisis de Francfort:

Audazmente puede el hijo de los dioses entregarse a la lucha por la perfección;
¡rompe la paz contigo, rompe con la obra del mundo!
Aspira, intenta más que el Hoy y que el Ayer; no serás así
mejor que el tiempo, pero lo serás del mejor modo.[7]

2. Lo viejo y lo nuevo en los primeros años de Francfort.

Entre los rasgos más esenciales de la personalidad filosófica de Hegel figura el de que su desarrollo tenga lugar muy paulatinamente, muy gradualmente. En lo que hemos dicho para introducir al lector en la atmósfera mental del período de Franofort hemos subrayado violentamente el cambio de su mundo mental. Pero, en realidad, este proceso tiene lugar muy lentamente, aunque también a veces se presenten saltos repentinos. Muchos elementos del período de Berna permanecen durante mucho tiempo sin cambiar o con alteraciones ligeras. Hegel reconstruye a veces sus antiguas ideas y concepciones históricas sin ver siempre claramente la distancia que hay entre las dos versiones. Veremos, por ejemplo, que su último trabajo del período de Francfort es una nueva introducción a su principal escrito de Berna, sobre la *Positividad de la religión cristiana*, aunque, como comprobaremos, la concepción de la positividad ha experimentado en esos años una transformación radical. Y así procede su desarrollo en casi todos los terrenos.

Especialmente debemos recordar que Hegel no ha abandonado de un día para otro sus concepciones republicanas de Berna; puede incluso decirse que no se ha "reconciliado" con la monarquía de tipo alemán más que después de la derrota de Napoleón, en vista de la estabilidad de la Restauración. Hasta llegar a ese momento se dan en él complicadísimas transiciones que a veces no podemos ya reconstruir, por la pérdida de los manuscritos más importantes. En general, sin embargo, puede decirse que el desarrollo sigue la evolución política de Francia, aunque, naturalmente, con algún retraso. Pero para afirmar correctamente eso

[7] Hoffmeister, pág. 388.

hay que hacer al mismo tiempo la reserva de que la consideración teórica y práctica de la concreta situación alemana ocupa cada vez más resueltamente el primer plano en Hegel, con lo que sus análisis ganan verdad y proximidad a la vida, mientras que el carácter utópico de sus objetivos y aspiraciones —en relación con la situación real de la atrasada Alemania— pierde su punta polémica o se hunde en nebulosa imprecisión.

Hegel ha llevado consigo a Francfort sus convicciones republicanas de Berna. El poema "Eleusis", escrito para Hölderlin en Berna, pero con la perspectiva del pronto encuentro, nos da una estampa clara de su estado de ánimo en aquel momento. Me limitaré a citar unos pocos versos para que el lector aprecie ese estado de ánimo:

> ...placer de la certeza,
> hallar más firme y más madura la lealtad del viejo pacto,
> del pacto que no selló ningún juramento,
> vivir sólo para la verdad, jamás hacer
> paz con las leyes que prescriben pensar y sentimiento.[8]

A principos del período de Francfort aparece el primer escrito impreso de Hegel, escrito que aún reproduce plenamente sus concepciones de Berna. Se trata de una traducción comentada del escrito del abogado Cart de Lausana en defensa de los derechos del país de Waadt, oprimido por los patricios berneses, y contra la oligarquía de Berna. El cantón de Waadt vivió mucho tiempo oprimido por Berna. Fracasó un intento de liberación emprendido bajo la influencia de la Revolución Francesa, y ello exacerbó la represión reaccionaria ejercida por la oligarquía de Berna. Mientras Hegel componía su traducción y comentarios tuvo lugar la liberación del cantón oprimido en el curso de las guerras revolucionarias. Hegel alude en su prólogo a este hecho y publica el fragmento precisamente con esa tendencia: dar a la orgullosa y triunfante reacción alemana una estampa de la escasa solidez de su dominio. Así escribe al final de su "Recuerdo previo": "La comparación del contenido de estas cartas con los recientes acontecimientos ocurridos en el Waadt, por el contraste entre la apariencia de pacificación conseguida en 1792, el orgullo del gobierno en su victoria, y las reales debilidades del mismo en este país, su derrota final, permitiría toda una serie de útiles aplicaciones; pero los hechos hablan ya claramente por sí mismos; lo único que importa es, por tanto, conocerlos detalladamente: ellos mismos gritan sobre la faz de la tierra. *Discite justitiam moniti* (Aprended la justicia una vez exhortados; G. L.). Pero difícilmente aleccionará su destino a los sordos".[9]

[8] Hoffmeister, págs. 380 s.

[9] Hoffmeister, pág. 248. El folleto tuvo en su tiempo muy escasa influencia, y es hoy una rareza bibliográfica. Hoffmeister afirma que sólo se encuentra en tres bibliotecas alemanas. Citamos, pues, la reimpresión del prólogo y las notas por Hoffmeister. El folleto apareció anónimamente, pero apuntes y noticias bibliográficas de los años siguientes indican claramente que el autor es Hegel. A pesar de todo, el folleto quedó completamente olvidado hasta que Hugo Falkenheim llamó la atención sobre él en un artículo publicado en los *Preussischen Jahrbüchern*, Berlin, 1909, págs. 193 s. El lector puede encontrar las indicaciones bibliográficas más importantes en Hoffmeister, páginas 457 s.

Se apreciará en esas observaciones de Hegel que su tendencia sigue siendo exactamente la de Berna. Pero el descubridor de este escrito, Falkenheim, ha intentado ya interpretar de tal modo algunos momentos del comentario de Hegel que resulte negable el carácter revolucionario del mismo. Falkenheim parte del hecho de que Hegel defiende los "antiguos derechos" de los del Waadt contra la oligarquía de Berna, y apunta que esa tendencia no puede en modo alguno ser revolucionaria. De aquí se seguiría luego que todo el carácter histórico de la exposición es no-revolucionario. Esta curiosa argumentación se basa metodológicamente en el enigmático prejuicio reaccionario de los profesores alemanes, según el cual el historicismo es un invento de la reacción, que empieza con Burke y con los filósofos franceses de la Restauración, mientras que el período anterior habría sido radicalmente antihistórico. No vale la pena perder tiempo discutiendo esa teoría, tanto menos cuanto que el lector habrá apreciado por el primer capítulo lo muy históricamente que estaban orientadas las concepciones republicanas revolucionarias del joven Hegel; el folleto que comentamos no representa desde este punto de vista novedad alguna.

No menos falsa es la inferencia basada en la defensa de los "antiguos derechos". Precisamente la historia de la fase preparatoria de la Revolución Francesa muestra la importancia grande de la lucha por esos "antiguos derechos". Cierto que este movimiento es bifronte. Es en parte una defensa de privilegios feudales contra una nivelación jurídica, económica y socialmente progresiva, practicada por el absolutismo, pero es también otras veces una defensa de los derechos del pueblo trabajador que están amenazados directamente —amenazados de confiscación— por la acumulación originaria llevada adelante por el feudalismo y el capitalismo unidos; por último, no debe olvidarse que antiguos privilegios tradicionales representan a veces cierta defensa contra las arbitrariedades de la monarquía absoluta. Los parlamentos franceses, por ejemplo, eran básicamente instituciones reaccionarias que han resistido a toda reforma fiscal, a la supresión de los más injustos derechos feudales, razón por la cual los principales ilustrados los criticaron violentamente. Pero como durante algún tiempo fueron los únicos centros organizados de la resistencia contra los abusos del absolutismo, gozaron de una extraordinaria popularidad en el período anterior a la Revolución Francesa.[10] Marx y Engels destacan incluso contra Guizot [11] ese rasgo "conservador" del período preparatorio de la Revolución Francesa, considerando que es especialmente característico.

Está claro que en países mucho más atrasados, como eran Suiza o Alemania, la defensa de los "antiguos derechos" desempeñaba una función aún mayor y aún más ambigua. Pero no es menos claro que cuando Hegel defiende los "antiguos derechos" de los de Waadt contra la oligarquía bernesa no está asumiendo en modo alguno una actitud hostil a la Revolución. Cierto que la defensa de los "antiguos derechos" por Hegel no es tampoco clara y consecuentemente democrática; Hegel es tan incapaz de matizarla y diferenciarla como lo será unos años más tarde Schiller en su magnifi-

[10] D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution française*, París, 1933, pág. 434.

[11] *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels*, ed. por Mehring, Stuttgart, 1913, vol. III, págs. 410 s.

cación dramática de la defensa de los "antiguos derechos" del pueblo *(Guillermo Tell)*. El joven Marx será el primero en tomar una actitud consecuentemente revolucionaria y democrática ante esta cuestión (en sus importantes artículos de la *Rheinische Zeitung)*, distinguiendo entre los "antiguos derechos" del pueblo trabajador y los privilegios de sus explotadores.[12]

Aunque hemos visto que el folleto no muestra ninguna modificación de la actitud de Hegel, las notas que contiene son documentos de cierta importancia para la comprensión de su desarrollo. Nos limitaremos a indicar que el odio al régimen aristocrático de Berna aparece aquí con la misma intensidad que en la carta a Schelling que antes citamos, pero mucho más fundado en hechos. También es interesante notar la aplicación con la cual Hegel ha reunido datos acerca de la situación económica de Berna, su sistema fiscal, etc., los grandes esfuerzos con que empieza a conquistar lo que luego será su gran saber enciclopédico. Pero estos estudios económicos son interesantes documentos de otro aspecto —éste negativo— de su desarrollo: son en efecto meras colecciones de hechos con comentarios políticos desligados; la idea de una generalización económica de esos hechos no se ha presentado aún a Hegel.[13] También tiene para nosotros un determinado interés biográfico el que Hegel empiece aquí a ocuparse de las cosas inglesas. Pero lo hace todavía exclusivamente en el sentido de su orientación hacia la política de la Revolución Francesa. Comenta una afirmación de Cart, el cual está polemizando con la idea de que el bajo nivel de los impuestos sea la escala del bienestar de un pueblo. Cart da como contraejemplo su venerada Inglaterra liberal, donde el pueblo paga altos impuestos, pero se administra libre y autónomamente. Hegel está de acuerdo con esta teoría y aduce incluso en apoyo de ella el ejemplo del impuesto sobre el té en los comienzos de la guerra de la independencia americana: en su opinión, el impuesto como tal era irrelevante, y lo que desencadenó la guerra fue la lucha por los derechos de autonomía. Sólo corrige a Cart por lo que hace a la estimación de la libertad inglesa. Hegel habla de la represión desencadenada en Inglaterra a raíz de la Revolución Francesa, de la supremacía del gobierno sobre el Parlamento, de la suspensión del derecho constitucional y de la limitación de las libertades personales y de los derechos políticos. Y dice, resumiendo: "Esos hechos han hundido el prestigio de la nación inglesa incluso entre muchos de sus más encendidos admiradores." [14] Podemos, pues, considerar este escrito como un eco del período de Berna redactado en Francfort.

Tanto más llamativa es la modificación de su mundo mental, de su estilo, de sus planteamientos, etc., en los fragmentos, contemporáneamente escritos o acaso poco después, que ha publicado Nohl.[15] En ellos es ya

[12] MEGA, vol. I, primera parte, págs. 271 s.
[13] Hoffmeister, págs. 459 s.
[14] Ibídem, pág. 249.
[15] Desgraciadamente, estos fragmentos no son fechables con precisión. El fragmento publicado por Nohl en apéndice con el núm. 7 (esbozo sobre el espíritu del judaísmo) y el publicado con el núm. 8 (moralidad, amor, religión) han sido hasta ahora infechables con seguridad. El núm. 9 (amor y religión) es de principios de 1797, el apéndice 10 (amor) de fines de 1797. El fragmento 11 del apéndice (fe y ser) es del año 1798. Cfr. Nohl, págs. 403 s.

plenamente visible la crisis de desarrollo de Francfort. Hemos aludido ya al hecho de que la terminología de Hegel no ha sido nunca tan oscilante y confusa como en este período. Hegel toma conceptos, experimenta con ellos, los reinterpreta, los abandona, etc. Precisamente porque su pensamiento empieza a aferrar la contradictoriedad de la vida, sus apuntes ofrecen a primera vista un confuso ovillo de contradicciones. El carácter vivencial y personal de ese acercarse a la realidad —que es predominante al principio— es el fundamento de esa confusión. Puede entenderse sin más que precisamente esa confusión de los fragmentos hegelianos de Francfort haya hecho de éstos el gran mercado de las interpretaciones reaccionarias, de los intentos de aproximar a Hegel a la mística reaccionaria del romanticismo. El célebre libro de Dilthey especialmente se ha convertido en esto en prototipo de toda la literatura hegeliana del período imperialista. Si ya por lo que hace al período de Berna esos intérpretes han extirpado de los textos de Hegel toda alusión a los acontecimientos de la época y a los problemas sociales, no sorprenderá a nadie que los fragmentos de Francfort se interpreten lisa y llanamente como "panteísmo místico" (Dilthey). Precisamente por eso es muy importante poner de manifiesto el núcleo racional —sin duda pobre y confuso al principio— que contienen esos fragmentos, y su referencialidad a la vida real, a los reales problemas de la sociedad burguesa.

Partiendo Hegel ahora, como hemos visto, de la relación del individuo con la moderna sociedad burguesa, vuelve a encontrarse con el viejo problema de Berna, el problema de la positividad. En su lucha contra el orden social feudal-absolutista, los humanistas han concebido la sociedad burguesa —con muchas evidentes ilusiones— como el mundo propio del hombre, creado por el hombre. La génesis real de la sociedad burguesa desarrollada en Francia y en Inglaterra da un nuevo giro a esas convicciones e ilusiones. La sociedad se presenta aún más convincentemente como resultado de la propia actividad del hombre, y precisamente como resultado que siempre se renueva creadoramente. Pero, al mismo tiempo, esa sociedad manifiesta toda una serie de fenómenos, formas vitales, instituciones, etcétera, que oponen al individuo una muerta objetividad, inhiben su desarrollo personal y matan o apagan las exigencias humanísticas de una vida verdaderamente humana en el individuo y en las relaciones interindividuales. Los grandes humanistas alemanes de este período, como ideólogos de la burguesía, se ven obligados a afirmar los principios generales de la sociedad burguesa así constituida. Pero, al mismo tiempo, se encuentran en enérgica oposición contra todo lo que hay en ella de muerto y de mortal. Mas esa oposición, esa crítica, no rebasa nunca, al menos en lo inmediato, el horizonte de la sociedad burguesa misma. Antes al contrario, la tendencia básica consiste más bien en descubrir formas de actividad individual, en formar tipos humanos y formas de vida con cuya ayuda pudiera superarse todo lo muerto y todo lo mortal de la sociedad burguesa *dentro* de su marco, en el ámbito de su subsistencia. La gran novela de Goethe *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (Los años de aprendizaje de Guillermo Meister) es la mayor encarnación artística de esos esfuerzos. Pero incluso el *Faust*, que no se terminará hasta treinta años después, da testimonio de esa lucha de Goethe durante toda su vida con la contraposición

de humanismo y sociedad burguesa al nivel de las posibilidades históricamente dadas en la época. No es casual que Puschkin haya llamado al *Faust* "la *Ilíada* de nuestro tiempo".

En la época de Francfort apreciamos un desplazamiento de la problemática hegeliana de la positividad en ese sentido. La discusión de la positividad discurrió en Berna por cauces puramente filosófico-sociales e histórico-sociales: la positividad era entonces para Hegel el producto de aquel período de decadencia de la humanidad que su filosofía de la historia caracterizaba por medio del cristianismo y de la sociedad civil burguesa. Sólo la renovación revolucionaria de las antiguas repúblicas habría podido, en su opinión, dar lugar a la superación de la positividad. La superación sería entonces radical y repentina, pues, según sus concepciones de la época, las antiguas repúblicas urbanas no tenían en su fase de florecimiento nada lejanamente parecido siquiera a la positividad.

La cuestión se plantea ahora de otro modo. Hegel parte de la vida del individuo. El individuo vive en una sociedad llena de instituciones positivas, de relaciones positivas entre los hombres, llena propiamente de hombres que son víctimas muertas de la positividad y se han convertido en cosas objetivas. Lo que se pregunta Hegel no es ya cómo puede ser destruida esa sociedad y sustituida por otra radicalmente diversa, sino, al contrario, cómo puede el individuo tener en esa sociedad una vida humana, esto es, una vida que supere la positividad en sí, en los demás, en sus relaciones con los hombres y con las cosas. El planteamiento social cede, pues, el paso a un planteamiento individual y moralista; el nuevo planteamiento —¿qué debemos hacer? ¿cómo debemos vivir?— contiene la tendencia básica a una reconciliación con la sociedad burguesa, la tendencia a conseguir una superación (acaso parcial) de su carácter positivo. (Con esto Hegel parece situarse mucho más cerca de la ética de Kant que en su período bernés. Pero más tarde veremos que precisamente esa aproximación ha tenido como consecuencia el que las reales contraposiciones filosóficas entre Kant y Hegel cobren una forma aguda y pregnante.)

La categoría central con la que Hegel intenta expresar en este período sus esfuerzos filosóficos es la de *amor*. Con esto aparece por segunda vez en Hegel una categoría que preanuncia en cierto modo a Feuerbach. (El propio Feuerbach, naturalmente, no pudo conocer los escritos juveniles de Hegel, entonces inéditos.) Y como algunos filósofos contemporáneos (Löwith, por ejemplo) están dando una gran importancia a una supuesta coincidencia de tendencias entre el joven Hegel y Feuerbach, será necesario destacar aquí la *contraposición* que en realidad existe. Pues por muy desdibujada y problemática que sea la ética feuerbachiana del amor, por mucho que, como ha mostrado convincentemente Engels, esa ética haya desembocado en el idealismo, de todos modos, es una ética cuya base epistemológica está constituida por la relación entre el Yo y el Tú pensada en última instancia de un modo materialista. El elemento del Tú que resulta esencial para Feuerbach es precisamente la independencia material del mismo respecto de la consciencia del Yo, lo cual es un punto materialista básico en epistemología; cierto que su ética del amor desemboca y se trasmuta en una retórica vaciedad idealista, en un desdibujarse idealista de las contradicciones de la sociedad burguesa; pero desde el punto de

vista epistemológico descansa sin duda en una base materialista, que es el reconocimiento de la independencia de todos los objetos (y por tanto, también de los demás hombres) respecto de la consciencia del Yo. Para Hegel, en cambio, precisamente esa independencia debe ser mentalmente superada por el amor. La básica falla idealista en la concepción hegeliana de la positividad, a saber, que su superación no sea, según él, posible sino superando al mismo tiempo la objetividad en general —o sea: que en toda objetividad que no sea producto directo del espíritu hay algo de positividad—, se expresa del modo más enérgico en la mística y poco sobria formulación del amor. Por eso su concepción del amor tiene por fuerza que desembocar en lo religioso. "La religión es lo mismo que el amor. El amado no se nos contrapone, sino que es lo mismo que nuestro ser; en él nos vemos exclusivamente a nosotros mismos; pero, por otra parte, tampoco somos nosotros él; hay aquí un misterio que no conseguimos concebir." [16]

Se ve, pues, que las concepciones del amor de Feuerbach y Hegel se oponen diametralmente por su fundamentación epistemológica. Pero esta contraposición no debe oscurecer el hecho de que en ninguno de esos dos importantes filósofos ha sido casual que se presentara con suma importancia la categoría amor, y de que ésta tiene en ambos pensadores fundamentos sociales parecidos; sólo que a consecuencia de los cuarenta años de desarrollo económico y luchas de clases en Alemania, la significación social es muy diversa en un caso que en otro. En ambos es, por de pronto, la categoría amor una confusa expresión idealista de la exigencia humanística, revolucionario-burguesa, de un hombre pleno y multilateral que tenga las correspondientes ricas, desarrolladas y multilaterales relaciones con sus semejantes. Por otra parte, la imprecisión, el lirismo idealista de esta categoría expresa el carácter ilusorio de la esperanza en una realización de esa exigencia en el seno de la sociedad burguesa. Pero estas ilusiones significan en la quinta década del siglo XIX, en la época de robustecimiento del movimiento proletario, en la época del nacimiento del socialismo científico, cosa muy diversa de lo que significaban en el paso del siglo XVIII al XIX. Los partidarios de Feuerbach, precisamente, que se encontraban entre los "verdaderos socialistas" alemanes, mostraron, al pretender inferir de la ética feuerbachiana del amor consecuencias socialistas, todos los elementos limitados y reaccionarios que alientan en las ilusiones básicas de esa categoría.

Pero en la época en que el joven Hegel lucha con esta problemática, esas ilusiones no se encuentran ni mucho menos en tan violenta contraposición con las tendencias progresivas de la época. Veremos sin duda que en el curso de su posterior desarrollo Hegel llegará a una toma de posición mucho más amplia y realista ante la sociedad burguesa. Pero, pese a todo el misticismo y a toda la confusión de sus tomas de posición en Francfort, éstas han sido para él un camino inevitable hacia la comprensión de la contradictoriedad de la sociedad burguesa, Y ya por el hecho de que el amor tenga en Hegel un tal *carácter de transición*, era posible que su significación cambiara.

[16] Nohl, pág. 377.

A ello debe añadirse que en la Alemania de la época no era posible penetrar y descubrir la esencia ilusoria de esas categorías que han expresado en términos idealistas y genéricos los esfuerzos humanísticos. En la Alemania económicamente atrasada era absolutamente imposible llegar a formular sobre una base puramente económica la progresividad del desarrollo capitalista. El descubrimiento de que esa progresividad se encuentra en el desarrollo de las fuerzas productivas materiales no podía realizarse más que en Inglaterra. Pero ni siquiera en Inglaterra cobra ese descubrimiento su formulación definitiva desde el punto de vista burgués sino hasta algunos decenios más tarde, en la economía de Ricardo

Por otra parte, precisamente ese gran desarrollo económico de Inglaterra, que ha permitido a la economía clásica alcanzar su cima teorética, ha obstaculizado la formulación de las contradicciones y los antagonismos del desarrollo capitalista en forma dialéctica consciente. Smith y Ricardo han expresado sin duda, duramente y sin prejuicios, todas las contradicciones que encontraban, con el valiente amor a la verdad que es característico de los grandes pensadores; les preocupa poco que el descubrimiento y la formulación de una determinada conexión real contradiga otra conexión por ellos mismos afirmada; por eso ha dicho Marx con toda justicia, hablando de Ricardo, que "en el maestro, lo nuevo y relevante se desarrolla en el «fertilizante» de las contradicciones; Ricardo explicita la ley arrancándola violentamente a los fenómenos contradictorios. Las mismas contradicciones que están en el fondo dan testimonio de la riqueza del suelo vivo a partir del cual las explicita la teoría".[17] Pero la contradictoriedad es en los maestros ingleses sólo material, sólo existente de facto, y no hay nada más lejano de los economistas clásicos ingleses que el descubrimiento de que en la contradictoriedad misma se encuentra el hecho fundamental de la vida económica y, por tanto también, el hecho fundamental del que ha de partir la metodología de la economía política.

En cambio, la consciencia de esa contradictoriedad de la vida es precisamente el problema básico de la filosofía y de la poesía clásicas alemanas. Precisamente porque parten de la contradicción existente entre los ideales humanísticos y la sociedad burguesa concretamente alemana, o sea llena de restos feudales, el "fertilizante de las contradicciones" se convierte también para ellas en fundamento de la problemática y de las soluciones. La filosofía y la poes a clásica alemanas viven como reproche todo el ámbito de la vida humana, viven, piensan y dan forma a todas las contradicciones que se desprenden de ese grande y complicado contexto. Como no tienen clara, ni pueden tenerla, la base económica de esas contradicciones, se pierden con el pensamiento en construcciones idealistas. Pero precisamente porque ese aspecto mental del movimiento se vive con consciencia filosófica, precisamente porque estos autores parten de la vivencia real de la contradictoriedad, de cada contradicción que resulta de la solución de otra, su camino lleva a la primera formulación —sin duda idealista— de la dialéctica.

La contradicción entre el hombre vivo que se desarrolla en todos sus

[17] Marx, *Theorien über den Mehrwert* [Teorías sobre la plusvalía], Stuttgart, 1921, vol. III, pág. 94.

aspectos y el hombre deformado en la sociedad burguesa, convertido en autómata y en unilateral "especialista" de una determinada y estrecha función de la división del trabajo que le rebaja en el capitalismo, constituye el tema fundamental dei *Wilhelm Meister* goethiano. La contradicción se documenta, por ejemplo, en el choque entre Guillermo Meister y su compañero juvenil, el comerciante Werner, pero no sólo en esto. También se manifiesta en la exposición del arte —el teatro en este caso— a propósito de la cual Goethe muestra con arte sumo las diversas especies del desastroso efecto de la especialización de la división del trabajo en el hombre. Y es muy característico de la situación de Alemania en la época el que tampoco Goethe se encuentre demasiado lejos de la solución religiosa de estas contradicciones. La vida de la dama de la fundación ("Confesiones de un alma hermosa") da una amorosa descripción de una tal solución en las contradicciones: úna persona de delicado ánimo se mantiene con ayuda de la religión al margen de la vida cotidiana y mantiene el amor, la relación humana viva con los demás hombres. Pero este estadio no es en Goethe la cima. Por el contrario, se contrapone críticamente al otro extremo, la disolución de todo en la vida cotidiana del capitalismo. Las figuras ideales de esta novela son precisamente aquellas que realizan la humana vida del amor en el marco de una activa intervención en la cotidianidad de la sociedad burguesa: Lotario y Natalia.

La actitud del joven Hegel en Francfort no alcanza la altura de esa concepción goethiana. Durante esta crisis de transición de Hegel, la solución religiosa desempeña un papel incomparablemente mayor, y Hegel la considera mucho menos críticamente y la valora humana e históricamente mucho más que Goethe. Pero veremos que tampoco esta diferencia es tan tajante como puede parecer a primera vista.

Al principio, Hegel contrapone lo subjetivo, humano y vivo a lo objetivo, muerto y positivo, con una violencia que es heredada de su metodologia de Berna. Pero a consecuencia de la nueva problemática, del nuevo planteamiento, esos rudos antagonismos van cediendo ante contradicciones cada vez más móviles y elásticas. Con ello aumenta sin duda, por una parte, la oscuridad mística de sus concepciones; lo religioso se mantiene durante todo el período de Francfort como la esfera propia de la vida real, de la real vitalidad, de la real superación de lo muerto y positivo. Pero, por otra parte, la concreta contraposición de lo subjetivo y lo objetivo desarrolla constantemente contradicciones nuevas y más complicadas, las cuales discurren por una dirección completamente diversa de la del esquema filosófico general, orientado hacia la religión.

La afirmación de Engels acerca de una contradicción entre el sistema y el método en Hegel se manifiesta ya en esta transición de Francfort. Y ello sobre todo en la crítica de la superación religiosa de las contradicciones, crítica que durante mucho tiempo es inconsciente, se realiza inconscientemente. Como veremos, Hegel busca en la religión la forma suprema del amor, o sea la realidad penetrada de subjetividad humana, ya no social y positiva. Pero como sus concepciones religiosas van acercándose a las cristianas, como Hegel abandona su recusación hernesa del cristianismo, cada vez se imponen más a su consciencia los rasgos ajenos a la vida, huidizos de la vida. del cristianismo y del comportamiento religioso

en general. Y como su tendencia básica apunta ahora precisamente a reconciliar el individuo con la realidad concreta de la sociedad existente y presente, la sociedad burguesa de la época, tiene por fuerza que ver en ese apartamiento un defecto y una debilidad del comportamiento religioso. Tiene que verlo, por lo menos, en forma más aguda que antes. Según su concepción de la época, esa debilidad consiste en que un tal comportamiento religioso hace que el hombre deje intacta, sin superar, la positividad del mundo que le rodea, y constituye por tanto un fenómeno complementario de la positividad de la sociedad burguesa. La extrema subjetividad, la subjetividad religiosa, aparece bajo esa luz como otra forma de entrega y abandono de los esfuerzos humanistas ante la positividad de la sociedad. "El otro modo extremo como puede dependerse de un objeto es temer al objeto, temer los objetos, huir de ellos, huir de la unión, que es la suprema subjetividad." [18]

Este juicio sobre la subjetividad pura, sobre la huida religiosa ante los objetos, asimilada en cuanto a valor a la misma positividad, desempeñará un papel decisivo en el período de Francfort. Como veremos, por ella y gracias a ella se introduce la idea de contradicción en su concepción del cristianismo, especialmente en la de la vida y la doctrina de Jesús. Incluso después del período de Francfort, en Jena, Hegel estimará que el idealismo subjetivo fichteano y el materialismo francés son dos extremos erróneos que expresan al mismo tiempo importantes corrientes de la época.

Pero, por el momento, Hegel no infiere de esto consecuencias de alcance. El interés capital de Hegel atiende por de pronto sólo a dar, por una parte, un cuadro agudamente crítico de los hombres que sucumben al poder de la positividad en la sociedad presente, y, por otro lado, a elogiar el poder salvador y sanador del amor. "Como este amor, a causa de lo muerto, aparece sólo rodeado de materia, y la materia es en sí indiferente... su objeto cambia, pero no le falta nunca... De aquí su progresiva tranquilización ante la pérdida de lo amado, su consuelo indudable porque la pérdida le será compensada, porque puede serle compensada. De este modo es la materia absoluta para el hombre; pero ciertamente, si él mismo no existiera, tampoco existiría nada para él. ¿Y por qué va a ser necesaria su existencia? Es muy comprensible la posibilidad de su existencia; pues aparte de su suma de limitaciones, de su consciencia... no hay más que la seca nada, y el hombre no es capaz de soportar el pensarse a sí mismo en la nada." [19]

Esta pesada y confusa descripción del estado anímico del hombre común de la sociedad burguesa se contrapone al ideal hegeliano del amor. Para el hombre de la sociedad burguesa, el mundo entero consta de objetos impenetrables, incomprensibles, mecánicamente separados unos de otros y todos del hombre, entre los cuales el hombre se agita sin orden ni concierto en una actividad vacía y en sí misma insatisfactoria. El hombre no tiene una relación real y sustancial ni con las cosas, ni con sus semejantes ni consigo mismo. Por el contrario, el amor es para Hegel el principio que supera esas muertas fronteras, crea relaciones vivas entre los

[18] Nohl, pág. 376.
[19] Ibídem, pág. 378.

hombres y hace así al hombre realmente vivo para sí mismo. "La verdadera unión, el verdadero amor, no tiene lugar más que entre seres humanos que son iguales en fuerza y poder y que, por eso mismo, se son el uno al otro se es vivos, y no y en ningún respecto seres muertos... En el amor se encuentra aún lo separado, pero ya no como separado, sino como uno y vivo que siente lo vivo." [20]

Es característico de la continuidad del desarrollo de Hegel el que algunas expresiones de esta contraposición no procedan sólo del período de Berna, sino incluso de sus ext actos de Forster. Así ocurre, por una parte, con la necesidad de igualdad entre los que se aman y, por otra parte, en la continuación de nuestra cita, con la frase de que el hombre de la sociedad burguesa está sometido a un poder ajeno cuya gracia implora con temblor y temor. Es cierto que todas esas expresiones cobran ahora una interpretación esencialmente nueva. En Forster y en la época de los extractos y apuntes tomados por Hegel en Berna, la igualdad significaba ante todo igualdad política. Lo que ahora importa principalmente a Hegel es en cambio la igualdad de compo tamiento con la sociedad civil. El contenido social de la igualdad (igual poder) cobra empero, como veremos en seguida, una problemática nueva y característica de este período, pues esa igualdad depende de la igualdad material de los amantes, de su situación económica. Pero el planteamiento de esta cuestión es en Hegel por el momento sólo la exposición de un obstáculo que hay que superar en el camino hacia aquella unidad en la que el amor supera todo lo que separa a los hombres y funda una real unidad de vida entre ellos.

Es muy comprensible que los neohegelianos reaccionarios del período imperialista hayan hecho su capitalito con la circunstancia de que pa a el Hegel de la crisis de Francfort las categorías de amor, vida, etc., se encuentren en el centro de toda la problemática. Con ello pretenden hacer de Hegel un "filósofo de la vida" de corte romántico. Para hacerlo tienen que borrar el carácter de crisis y transición que tiene el período de Francfort, y utilizar las categorías que aparecen en él, y que luego Hegel ha abandonado, para interpretar a todo Hegel de un modo romántico, "filosófico-vitalista". Pero aparte de la inadmisibilidad de esa generalización, una tal interpretación no es ni siquiera plenamente válida para el período de Francfort. Tampoco en Francfort ha sido Hegel un romántico. Por eso hemos subrayado tan enérgicamente los rasgos comunes que su planteamiento humanístico tiene con los de Schiller y Goethe, con objeto de convencer al lector de la insostenibilidad de esa leyenda del Hegel romántico. Más tarde, estudiando el período de Jena, podemos comprobar lo poco que Hegel comparte las tendencias del movimiento romántico, a pesar de vivir entonces en su mismo centro.

Por lo que hace a la llamada filosofía de la vida, se sabe sin apelación por los posteriores escritos de Hegel que la ha rechazado. Ya en Jena critica dura y enérgicamente al representante entonces típico de esa tendencia, Friedrich Heinrich Jacobi, y esa actitud recusatoria ante la "filosofía de la vida" no ha sido nunca abandonada por el filósofo. Pero basta con leer con alguna atención filosófica los fragmentos hegelianos de Francfort

[20] Nohl, pág. 379.

para ver que nuestro filósofo no ha aceptado jamás realmente la tesis epistemológica fundamental de los coetáneos filósofos de la vida, a saber, la tesis del "saber inmediato". Cierto que, como veremos, Hegel combate contra la "filosofía de la reflexión" racionalista de la época, y especialmente el período de Francfort abunda en grandes discusiones de la filosofía de Kant. Del mismo modo se dirige Hegel contra el racionalismo de la Ilustración al final del período de Francfort, cuando su concepción de la positividad se ha hecho histórica y dialéctica. Pero nada de eso significa que haya aceptado la "filosofía de la vida" de su época. No hay que dejarse confundir por expresiones como amor y vida. El primer biógrafo de Hegel, Rosenkranz, que sin duda ha expuesto la dialéctica de Hegel de un modo vulgar y sin relieve, acercándola a un idealismo subjetivo kantiano, pero que, por otra parte, debía estar aún bastante inmune de la influencia de modas filosóficas posteriores, ve mucho más claramente que los posteriores neohegelianos que lo que Hegel llama en Francfort vida es en el fondo lo mismo que luego en Jena llamará moralidad: [21] la concreta totalidad del modo de comportamiento del hombre de la sociedad burguesa.

Es un hecho que en el período de Francfort el amor se contrapone a la reflexión; pero no al modo antinómico de la doctrina del "saber inmediato" de los vitalistas de la época, sino en el sentido de que el amor es una superación dialéctica de la fase de la reflexión. Evidentemente, no puede esperarse del Hegel de la primera fase de su período de Francfort que lleve a cabo la explicitación de esa relación dialéctica de un modo consciente y consecuente. Pero sus apuntes permiten apreciar claramente que tiene ya vagamente a la vista el posterior doble sentido de la superación dialéctica —o sea también el aspecto de conservación y preservación a un nivel más alto— cuando expone la relación entre la reflexión y el amor. Dice Hegel: "Esa unidad es por tanto vida plena, porque también a la reflexión se da en ella la parte satisfactoria; frente a la unidad sin desarrollar estaba la posibilidad de la reflexión, de la separación. En la última unidad se unen la unidad y la separación; por eso es algo vivo que había sido antes contrapuesto a sí mismo (y como tal se siente ahora), pero esa contraposición no era absoluta. Lo vivo siente lo vivo en el amor. En el amor, pues, están resueltas todas las tareas, la unilateralidad autodestructiva de la reflexión y la contraposición infinita de lo uno inconsciente y sin desarrollar." [22] Estos pasos son importantes no sólo como refutación de las falsificaciones reaccionarias llevadas a cabo por el neohegelianismo del período imperialista, sino para indicar además claramente el grado de desarrollo del pensamiento de Hegel en la época. Ellos muestran lo rápidamente que han nacido en Hegel los elementos mentales de la comprensión dialéctica de la contradicción partiendo de la contraposición vivida con la sociedad burguesa, de la escisión vivida en sí mismo que nace de aquella contraposición. Bastaba a Hegel llegar a una autoconsciencia de lo que él mismo había descubierto confusamente en aquella discusión, para poder presentarse "de golpe" como consumado dialéc-

[21] Rosenkranz, pág. 87.
[22] Nohl, pág. 379.

tico. La "repentina" madurez de Hegel en Jena, que tanto ha llamado la atención a muchos historiadores burgueses de la filosofía, encuentra su explicación en este contexto.

Pero, como es natural, ese desarrollo de Hegel hacia la dialéctica se produce de un modo muy desigual y contradictorio. La contradictoriedad interna de su posición filosófica se manifiesta del modo más claro en la problemática de la reflexión. Como hemos visto, Hegel quiere concebir el amor como superación dialéctica de la reflexión, es decir, como un estadio superior a lo "uno inconsciente y sin desarrollar", superior precisamente porque contiene en sí la reflexión superada. Pero las tendencias místico-religiosas cobran a menudo en Hegel el predominio, y en estos casos el amor se presenta como "unificación" pura y sin resto, de la que desaparece toda huella de separación y toda huella de reflexión. Tales soluciones diametralmente contradictorias se encuentran no sólo aquí, al comienzo del período de Francfort, sino también en su fragmento de sistema, el fragmento que cierra toda esa etapa de desarrollo; y no sólo las encontramos a propósito del amor, sino también a propósito de la vida religiosa que, según su pensamiento de la época, debía superar las contradicciones del amor.

El modo como en el paso citado Hegel busca una solución dialéctica de la relación entre la reflexión y la vida, sin que el intento sea por el momento consciente, es característico también desde otro punto de vista, e ilumina al mismo tiempo los fundamentos sociales de la profunda oposición que hay entre Hegel y los románticos y "filósofos de la vida" en su misma época. Cuando, en el período de Francfort, Hegel está concibiendo la vida no como algo inmediato, sino como una meta que no puede realizarse sino tras la superación de la reflexión (que incluye también su preservación), está pensando en una salvación filosófica de los ideales humanísticos *en el seno* de la sociedad capitalista que posibilite aquellas relaciones humanas. Su insistencia en la necesidad de conservar la reflexión en su superación significa que no aspira socialmente a un estadio social primitivo y precapitalista (como hacen los reaccionarios románticos) y que no se imagina la verdadera realización y plenitud de la vida y de su conceptuación fuera de esas relaciones sociales, "independientemente" de ellas, eliminándolas mentalmente, dejándolas totalmente a la espalda (como es el caso de la contemplación o intuición intelectual" de Schelling). Está claro —y el posterior desarrollo de la filosofía alemana lo mostrará sin equívocos— que esas dos tendencias contrarias a Hegel tienden socialmente a un mismo fin a pesar de la polémica a veces violenta que han alimentado la una contra la otra: ese fin consiste en resolver las contradicciones de la sociedad burguesa reconduciéndola a una situación más primitiva, precapitalista (filosofía de la Restauración). Hemos hablado ya mucho de las ilusiones de Hegel, y más tarde, cuando aparezcan con más concreción social, las criticaremos también más concreta y enérgicamente. Pero no bastan todas esas ilusiones para establecer ni una conexión entre Hegel y las reaccionarias tendencias restauradoras de su época. Con todas sus ilusiones, Hegel discurre por un camino totalmente contrapuesto, social y, por tanto, filosóficamente.

La relación de Hegel con la sociedad civil burguesa resulta claramente

perceptible cuando en el análisis del amor abandona el terreno de las ambiciosas generalizaciones religiosas y de las imprecisiones vivenciales para estudiar la realización del amor en el mundo de la realidad. En este terreno tropieza inmediatamente con el problema de la posesión y la propiedad. Recordemos que, en Berna, Hegel no había asumido ante estos problemas más que una actitud histórico-social muy genérica: la igualdad relativa de la propiedad era el fundamento económico de la libertad republicana antigua, y la creciente desigualdad de la Antigüedad tardía era el fundamento de la libertad de la decadencia, de la corrupción del antiguo ciudadano para hacer de él el moderno burgués, el "hombre privado". Ahora Hegel se ve obligado a enfrentarse con los problemas de la propiedad de un modo más concreto. Esto ocurre primero —de acuerdo con el carácter general del período de Francfort— de un modo directamente vivencial y primitivo.

Sabemos sin duda que en el curso de sus estudios histórico-políticos Hegel ha conocido y reunido también datos económicos; pero, por el momento, eso no era más que una recolección empírica de hechos de los cuales se inferían directas consecuencias políticas. De acuerdo con esa actitud, Hegel contempla ante todo la propiedad en sus efectos inmediatos sobre la vida anímico-moral del hombre individual en la sociedad burguesa. Esto significa que Hegel ve en la propiedad algo puramente muerto y positivo que no puede enlazarse orgánicamente con ninguna actividad subjetiva viva. La relación entre trabajo y propiedad no ha hecho aún su aparición en su horizonte visual. Hegel no ve aún en la propiedad más que un medio de goce o, a lo sumo, de poder personal.

Era claramente imposible poner en una relación realmente viva esa propiedad tan abstractamente entendida con la subjetividad no menos abstracta de su concepción del amor en la época. Tanto más interesante es, por tanto, que Hegel se esfuerce ya por establecer una tal conexión. Hegel ve que el amor tiene que realizarse en la concreta sociedad burguesa, entre seres humanos que tienen o no tienen propiedad y cuya propiedad es, en la mayoría de los casos, de diversa entidad. Y aunque ve en la propiedad algo muerto y positivo, contrapuesto, por tanto, al amor y la vida, estudia sin embargo las relaciones que así nacen. "Además, los amantes están aún en relación con mucha cosa muerta: a cada cual pertenecen muchas cosas, o sea cada cual está en relación con algo contrario y contrapuesto, algo que es para él objeto; son además capaces de muy varia contraposición en la diversa adquisición y ganancia de propiedad y de derechos..., y puesto que la riqueza y la propiedad cubren parte tan grande del hombre, de sus preocupaciones y de sus pensamientos, tampoco los amantes pueden abstenerse de reflexionar sobre ese aspecto de sus relaciones..." [23]

Dados la primitividad de esa concepción económica y el carácter psicológico de las relaciones entre hombre y propiedad que se propone estudiar, es natural que Hegel no pueda por el momento superar un compromiso superficial. Lo único importante es que haya visto la inevitabilidad del problema, la necesidad de enfrentarse con él. La solución de compro-

[23] Nohl, pága. 381 s.

miso que cree encontrar por el momento es la comunidad de bienes entre los amantes.

Pero de un modo que caracteriza su realística sobriedad, Hegel adivina que esa solución es sólo aparente. En una observación marginal suya a ese paso que acabamos de citar dice sobre la comunidad de bienes entre los amantes: "Por esa inseparación de la propiedad... la comunidad de bienes simula en realidad la plena superación de los derechos; en el fondo, también aquí hay un derecho sobre la parte del condominio, derecho que no se ejerce directamente, pero que se conserva y se utiliza, aunque sin hablar de él. En la comunidad de bienes las cosas no son una propiedad determinada, pero en ellas está el derecho escondido, la propiedad sobre la parte." [24]

Hegel ve, pues, que la superación de la positividad de la propiedad por la comunidad de bienes entre los amantes no es una real superación.

El sobrio realismo que aquí se manifiesta, la crítica y destrucción sin prejuicios de las propias concepciones extremadas e hipertensas, se expresa también en el hecho de que Hegel aprecia a veces claramente lo momentáneo, el elemento puntual del amor: "Pero el producto de esa reunión es sólo un punto, un germen; los amantes no pueden hacer que en él se dé realmente una multiplicidad, pues en la unificación no se ha tratado nada contrapuesto; es unión pura de toda separación; todo aquello por lo cual habría podido ser una multiplicidad, tener una existencia, tiene que ser absorbido por lo nuevamente engendrado, contrapuesto y unificado." [25] Como se ve, por muy central que sea el papel que Hegel concede al amor en este período, está lejos de caer en la magnificación romántica de esa categoría. Hegel ve en ella la culminación de la vida, la verdadera superación de todo lo muerto y positivo del mundo, pero ve al mismo tiempo que tampoco en ese sentimiento puede basarse una realidad superior que realmente pueda contraponerse a la positividad de la sociedad burguesa. En el curso de su posterior desarrollo en Francfort, Hegel tratará ese defecto del amor como una insuficiente objetividad y querrá contraponer a la muerta objetividad del mundo de lo positivo una objetividad viva y no-positiva. La vieja contraposición entre los dos períodos históricos se convierte aquí en contraposición interna en el seno de la sociedad burguesa. De este planteamiento nacen los esfuerzos de Hegel en Francfort por levantar la viva objetividad de la religión no-positiva por encima de la subjetividad viva del amor. Más tarde nos referiremos a las contradicciones que se desprenden de esa concepción. Por el momento nos limitaremos a indicar que, en este primer período, Hegel busca y encuentra otra solución para el problema de la implenitud subjetiva del amor, solución que será luego la definitiva en sus posteriores escritos filosófico-sociales, a saber: el amor como fundamento del matrimonio y de la familia. Inmediatamente después de las líneas antes citadas dice Hegel: "Y así se tiene lo uno, lo separado y lo reunido. Los unidos vuelven a separarse, pero la unión es indisoluble en el hijo." A la palabra "reunido" añade la obser-

[24] Nohl, pág. 382.
[25] Ibídem, pág. 381.

vación: "El hijo es los padres mismos." [26] Aquí está contenida en germen la teoría hegeliana de la familia como célula de la sociedad civil.

En estos primeros bocetos de Hegel en Francfort vemos, aunque en forma contradictoria y confusa, las primeras siluetas de su posterior concepción de la sociedad burguesa. O, por mejor decir, lo que vemos es surgir en Hegel aquellas tendencias y exigencias que más tarde le llevarán al conocimiento de la sociedad burguesa por él alcanzado. Veremos que la idea básica y rectora en el desarrollo de Hegel es la tendencia a descubrir una conexión dialéctica entre la objetividad aparentemente muerta de los objetos e instituciones de la sociedad, y ello de tal modo que la objetividad de todos los objetos pierda su carácter muerto y aparezca como presupuesto y resultado de la actividad del sujeto; la tendencia busca que la sociedad y la historia sean concebidas por la filosofía como mundo propio del hombre, como producto de su propia actividad. Los primeros puntos de partida, muy modestos y bastante oscuros, están ya presentes, tanto desde el punto de vista del contenido cuanto desde el metodológico. Los conocimientos que Hegel tiene de la estructura de la moderna sociedad burguesa son aún muy vagos, muy empíricamente limitados, muy lejos aún de una visión de su legalidad inmanente. En paralelismo con eso, su metodología se reduce aún a una búsqueda muy poco clara de las conexiones vivas entre el sujeto y el mundo objetivo social. Constantemente aparecen insinuaciones de las conexiones dialécticas, pero se pierden en seguida en la mística niebla de la religión.

El principio dominante sigue siendo en esta época la rígida contraposición del sujeto y el objeto, aunque con la apasionada exigencia de superar esa rígida dualidad. Desde comienzos del período de Francfort, Hegel intenta encontrar una concepción de la actividad del individuo en la sociedad burguesa que corresponda a sus ideales humanísticos y que, sin embargo, lleve a una actividad *en el seno* de la sociedad burguesa. La sociedad burguesa tiene que ser vivificada, tiene que dejar de ser la muerta maquinaria según la cual aparece y convertirse en algo vivo gracias a esa formulación filosófica desde dentro, y no por obra de un principio ajeno introducido en ella. Este camino de lo muerto a lo vivo es desde el principio, como hemos visto, un camino de descubrimiento de las contradicciones de la sociedad burguesa, aunque ese descubrimiento se produzca, sin duda, con la intención de superarlas en el marco de la misma sociedad burguesa. Este es el camino por el cual Hegel aspira a la reconciliación del hombre, de los ideales humanísticos, con la sociedad burguesa, y ya aquí, en la primera aparición de este problema, podemos ver claramente a la vez los lados fuertes y los lados débiles de la concepción hegeliana de la sociedad.

La tendencia de Hegel hacia "lo vivo" en esta época, dado su carácter confusionario, sentimental y vivencial, tiene necesariamente que desembocar y trasmutarse en tendencia religiosa. Ya hemos aludido a la intensa aproximación de Hegel al cristianismo, a diferencia de la actitud de dura recusación del mismo que tenía en Berna. Y si, como ya hemos dicho, el amor es para Hegel ahora idéntico con la religión —o, como el propio

[26] Nohl, pág. 381.

Hegel lo formulará pronto, el amor es un camino hacia la religión—, la tendencia tiene sin duda alguna entre sus fines una reconciliación con el cristianismo. También en este punto ha tomado Hegel en su crisis de Francfort un camino que seguirá durante toda su vida. Pero sería equivocado tomar al pie de la letra aquellas interpretaciones reaccionarias de su filosofía que comenzaron ya con el ala derecha de los discípulos directos y según las cuales Hegel se ha convertido, o lo era ya, en un filósofo del cristianismo protestante, entero y sin reservas. (En los últimos tiempos ha sido sobre todo Georg Lasson el que ha sostenido apasionadamente esa interpretación, criticando a todo neohegeliano, por reaccionario que fuera, que "subestimara" esa religiosidad protestante de Hegel.)

La actitud de Hegel ante la religión cristiana no ha sido nunca unívoca, no ha carecido nunca de reservas ni de contradicciones. Al ir estudiando el período de Francfort veremos cómo se va viendo obligado a ocuparse en grande del cristianismo y, principalmente, de la personalidad de su fundador, Jesús, y que las categorías religiosas del cristianismo desempeñan un papel extraordinariamente importante en todo su pensamiento. Pero también veremos, por otra parte, que esa ocupación intensa con el cristianismo culmina en la comprobación de una contradicción irresoluble y trágica en la vida y en la doctrina de Jesús y que, por tanto, la culminación del sistema hegeliano de la época en la religiosidad no significa sin más, ni siquiera incluye, una identificación con el cristianismo. Antes al contrario: todavía en Jena encontraremos esbozos histórico-filosóficos hegelianos del desarrollo de las religiones que rebasan el cristianismo y apuntan a la aparición de una nueva y tercera religión. Al analizar esas posteriores tomas de posición de Hegel ante el cristianismo y la religión aludiremos, aunque sea brevemente, a la escindida duplicidad de sus últimas actitudes ante este problema. Para la comprensión del estadio del desarrollo de Hegel que ahora nos interesa basta, pues, con que comprobemos, por una parte, esa contradictoria forma de aproximación al cristianismo, el abandono de la violenta negación del cristianismo en el período de Berna, y, por otra parte, con que indiquemos que lo que busca Hegel en la religión, en el principio de lo religioso, durante todo el período de Francfort, es precisamente la unidad viva de las contradicciones, la forma suprema de la vida según la concepción que ya va a irse consolidando en él progresiva y definitivamente. Del contradictorio carácter de esa concepción se desprende la tendencia básica de su sistematización de Francfort, la tendencia a superar la filosofía en la religión. (La inversión de esa relación entre filosofía y religión es una de las principales modificaciones que se producirán en el pensamiento de Hegel durante los años de Jena.)

Esta modificación del comportamiento de Hegel para con la religión cristiana tiene consecuencias importantes para el carácter general de sus concepciones histórico-filosóficas y filosóficas en general. Nos limitaremos a destacar algunos de los momentos más importantes. Como se recordará, el esquema del desarrollo histórico aceptado por Hegel en Berna consiste en que el período decadente, que es el período cristiano, se desarrolla a partir de la decadencia de la antigua libertad republicana. Las raíces judías de cristianismo no desempeñan en ese esquema más que e subordi-

nado papel de ocasión histórica. Lo decisivo es la corrosión política, económica y moral del Imperio Romano. El judaísmo, como productor de la religión de la nueva época, es simplemente un pueblo tan degenerado como ella y capaz por tanto de producir una religión adecuada a las necesidades de la general decadencia humana. Se comprende que en Francfort, en cambio, la historia del judaísmo cobre para Hegel un interés bastante más sustantivo; Hegel empieza a estudiar la ligazón y la contraposición que existen entre el judaísmo y el cristianismo. Esta ampliación de su campo de intereses históricos es el punto de partida de su posterior filosofía de la historia, la cual antepone a la historia de la Antigüedad un extenso tratamiento del Oriente antiguo.

Pero, como es natural, en los primeros años del período de Francfort ese tratamiento del mundo oriental es aún muy poco histórico. Es más bien un análisis histórico-filosófico de las tradiciones judías de la Biblia, y no una historia real. A pesar de ello, en ese contexto se manifiestan ya algunos puntos de vista que serán relevantes para la posterior construcción de las concepciones históricas de Hegel. Así, por ejemplo, en el análisis del judaísmo Hegel parte de que lo típico de ese pueblo es la "ruptura con la naturaleza", en contraposición a lo que ocurre con el pueblo griego. Aparte de que con esto nos encontramos ante un germen de la posterior concepción hegeliana del Oriente antiguo, vale la pena indicar que el propio Hegel obtiene de aquella caracterización una notable afirmación que, por el momento, no pasa de lo aforismático. Dice, en efecto, que aquella ruptura con la naturaleza "acarrea necesariamente el nacimiento del Estado, etc.".[27]

Es muy importante para la posterior concepción hegeliana de la historia el que, según ella, el Estado *nazca* a un determinado nivel de las contradicciones sociales. En Berna, en cambio, el Estado antiguo era para él producto de un período sin contradicciones sociales internas, y el nacimiento y la agudización de tales contradicciones acarreaban precisamente la decadencia de aquel Estado. Aquí está el germen de la posterior concepción contraria, más dialéctica y más histórica, aunque la contraposición sea al principio metodológicamente rígida y muy mistificada desde el punto de vista del contenido.

La transformación de las concepciones de Hegel acerca del papel histórico del Estado, de la relación de los ciudadanos con el Estado, se manifiesta aún más claramente en otro lugar del mismo fragmento acerca del "Espíritu del judaísmo". Para comprender plenamente aquella transformación tenemos que recordar de nuevo las concepciones de Hegel en Berna. Según éstas, los ciudadanos no han tenido una relación con el Estado más que cuando ésta significaba la libre entrega del ciudadano a la república democrática. Hegel caracteriza el período de decadencia del Estado precisamente por el hecho de que en él domina el despotismo y los ciudadanos,

[27] Nohl, pág. 368. Baste con indicar brevemente aquí que estos fragmentos de Hegel tienen un documento precursor en un breve apunte histórico del período de Berna publicado en Rosenkranz, págs. 515 s. Pero las ideas sobre la esencia del Oriente antiguo contenidas en ese apunte no han tenido consecuencias para las construcciones histórico-filosóficas de Hegel, razón por la cual no las hemos estudiado particularmente.

meros hombres privados, no pueden ya tener relación alguna con el Estado. También ahora sigue subrayando enérgicamente la contraposición entre las antiguas repúblicas y la teocracia judía, pero dice lo siguiente acerca del período del judaísmo que empieza con la instauración de los reyes: "El individuo estaba completamente excluido de todo interés activo por y en el Estado; su igualdad política como ciudadano era precisamente lo contrario de la igualdad republicana: era igualdad en la nulidad. Sólo con los reyes, y gracias precisamente a la desigualdad que necesariamente trajeron, apareció en muchos subordinados una relación con el Estado: para muchos, una importancia respecto de los inferiores, y para algunos por lo menos la posibilidad de conquistar esa importancia." [28] También ese texto es sumamente confuso. Pero de él se desprende por lo menos que, según las nuevas concepciones de Hegel, puede surgir, de la agudización de la desigualdad entre las situaciones políticas y sociales de los ciudadanos bajo la monarquía, una relación con el Estado más robusta que la que existió bajo la anterior igualdad abstracta de la teocracia primitiva.

Dicho de otro modo, eso significa que Hegel empieza a considerar esenciales y determinantes en la relación de los ciudadanos con el Estado los estamentos y las clases que surgen en el curso de la historia. En el período de Berna había considerado que toda diferenciación estamental era un momento de descomposición y decadencia del Estado. Ahora, cuando lucha por conseguir una comprensión de la moderna sociedad burguesa, tiene evidentemente que concebir la conexión real y diferenciada de las clases y los estamentos sociales como momento fundamental del Estado. Hegel no dará este paso hasta el período de Jena, y la formulación definitiva de toda esa conexión no aparecerá hasta mucho más tarde, en la *Filosofía del derecho* (1821). Precisamente por eso es muy importante indicar que el primer germen de esta concepción aparece en Hegel inmediatamente, en cuanto empieza a estudiar directamente la sociedad burguesa.

Nuestra última cita muestra que Hegel ha mantenido sin modificación su valoración de la vida política antigua en el período de Berna. Tampoco se modificará en el curso del posterior desarrollo; pero Hegel asignará a la Antigüedad otro lugar en el esquema del desarrollo histórico; cada vez considerará más decididamente que la Antigüedad es algo definitivamente pasado, al mismo tiempo que va comprendiendo en su nec sidad y legalidad las condiciones concretas de la sociedad moderna.

Pero en el período de Francfort el estado de ánimo religioso que domina su pensamiento en general penetra también en la comprensión de la Antigüedad. Mientras busca su objetividad religiosa, no-positiva, Hegel apela también a la religión antigua y ve en su vitalización de la naturaleza un modelo para sus esfuerzos. Más interesante que este desplazamiento de los acentos es, sin embargo, el que Hegel, partiendo del análisis de esa conexión histórica, intente plantear los problemas de la unidad de la necesidad y el azar, del sujeto y el objeto. "Cuando el sujeto y el objeto, o la libertad y la naturaleza, se piensan tan unidos que la naturaleza es libertad y el sujeto no puede separarse del objeto, se está en presencia de lo divino: un tal ideal es el objeto de toda r ligión. Una divinidad es

[28] Nohl, pág. 370.

al mismo tiempo sujeto y objeto, no puede decirse de ella que sea sujeto contrapuesto a objetos, ni que tenga objetos. Las síntesis teoréticas se hacen totalmente objetivas, contrapuestas al sujeto. La actividad práctica aniquila el objeto y es totalmente subjetiva. Sólo en el amor se es uno con el objeto: el objeto no domina ni es dominado. Este amor, hecho objeto por la imaginación, es la divinidad... Toda unión puede llamarse unión de sujeto y objeto, de libertad y naturaleza, de lo real y lo posible."[29]

Vemos aquí cómo del primer intento hegeliano de formular problemas dialécticos surge sin más la forma característica de la filosofía alemana, el idealismo objetivo, el sujeto-objeto idéntico. También terminológicamente están relacionadas esas ideas de Hegel con los intentos de Schelling de desarrollar la concepción fichteana de la teoría del conocimiento, aunque conservándola en lo esencial, para hacer de ella una dialéctica objetiva. No es demasiado importante en este momento aclarar hasta qué punto se ha movido Hegel entonces bajo la influencia de los escritos de Schelling o espontáneamente. Pues entre todos los planteamientos y problemas que han llevado en el seno del idealismo clásico alemán al idealismo absoluto, la concepción del sujeto-objeto idéntico era una necesidad inevitable. Lo que realmente importa es cómo se concibe la superación del sujeto y del objeto en esa unidad superior. Esto decide acerca de si el idealismo absoluto se pierde totalmente en mística religiosa (que es el camino seguido por Schelling) o si se consigue conquistar a esa mística idealista un amplio campo de concepción dialéctica de la realidad por el procedimiento de explicitar enérgicamente las contradicciones vivas y preservarlas en la superación. La lucha entre esas dos tendencias llena la historia del desarrollo de Hegel. La influencia de Schelling no aporta a Hegel más que el temporal refuerzo de una de las dos tendencias, la retrógrada. La polémica con Schelling y la ruptura con él es a su vez el triunfo de la otra tendencia, triunfo que jamás puede ser completo en el marco del idealismo absoluto.

En todo caso, esos fragmentos bastan para documentar una ocupación intensa con problemas filosóficos que no tiene su paralelo en Berna. Y es muy característico del estadio del pensamiento de Hegel en ese momento el que su concepción de la objetividad se haya hecho sumamente vacilante, el que luche con las más diversas formulaciones de la objetividad sin llegar a una solución definitiva. Es, por ejemplo, interesante que en el texto últimamente citado conciba de un modo puramente subjetivo la religiosidad destinada según él a superar la contraposición de sujeto y objeto. Se trata de una especie de introducción de la subjetividad en los objetos (por la imaginación, dice Hegel); algo, pues, que, pensado consecuentemente hasta el final, no consigue cambiar en nada la objetividad. Esta vacilación se expresa ante todo en el hecho de que Hegel busca en la religión, en la vida, un ser que tiene que ser superior a todas las representaciones y conceptos, un ser que tiene que superar y corregir, por tanto, todas las unilateralidades y rigideces de la reflexión.

Al luchar con todo ese complejo de pensamientos, Hegel tropieza con la independencia del ser respecto de la consciencia, pero como no abandona

[29] Nohl, pág. 376.

nunca su teoría idealista del conocimiento, no puede obtener de ese choque ninguna inferencia fecunda. "El obstáculo es la independencia, el carácter absoluto del ser; tiene que ser, pero por el hecho de ser, no es para nosotros; la independencia del ser debe consistir en que es, ya sea o no para nosotros; el ser tiene que poder ser algo simplemente separado de nosotros, algo en lo que no se encuentre necesariamente el que podamos estar en relación con ello". De estos supuestos obtiene Hegel consecuencias muy diversas. "La fe presupone un ser", dice primero, y así quiere probar por un lado la prioridad del ser respecto del pensamiento, y descubrir por otra parte al mismo tiempo en la fe aquel superior principio religioso con cuya ayuda podría establecerse la unidad idealista-objetiva. Por eso dice que "no es *necesario* que sea creído lo que es, pero lo que es creído tiene necesariamente que *ser*".[30]

Se trata evidentemente de argumentaciones muy confusas. Pero es visible en ellas que las cuestiones epistemológicas, las cuestiones relativas a la objetividad, han entrado en conmoción. Y es extraordinariamente interesante comprobar que los primeros gérmenes de las posteriores gradaciones dialécticas del ser (ser, presencia, existencia, etc.) han aparecido por vez primera en Hegel precisamente en conexión con las argumentaciones aludidas, cierto que en una forma aún muy poco aclarada y no puesta en concepto dialéctico. Pero es característico del desarrollo del pensamiento de Hegel el que estos problemas aparezcan en relación con el problema central de Berna, el problema de la positividad. La conexión entre la positividad como problema social y la cuestión de la objetividad en filosofía, conexión que no estaba presente en Berna sino de un modo inconsciente e instintivo, empieza a ser de verdad un problema para Hegel. Y no es casual que paralelamente con eso se conmueva también la vieja concepción de la positividad, y que también en este punto empiecen a asomar contradicciones.

Es cierto que Hegel da ya en Francfort una descripción de la positividad que corresponde exactamente a sus concepciones de Berna.[31] Pero en el curso de los posteriores y más concretos estudios se concreta ese concepto, recibe una formulación conscientemente filosófica y su formulación se hace con ello más elástica de lo que había sido en Berna. Hemos visto ahora en todo un ancho frente que Hegel está buscando ya una unión entitativa, viva, de las contradicciones y contraposiciones de la vida. La positividad no se le presenta en este contexto más que como una forma *falsa* de unión. "Cuando se une lo que no puede unirse, cuando en la naturaleza hay eterna separación, se está en presencia de la positividad."[32] Y completando las ideas antes citadas acerca de la fe y el ser, formula la positividad del modo siguiente: "Una fe positiva es una fe que establece una unión diversa de la única que es posible; que pone un ser diverso del único que es posible; que une, pues, los contrapuestos de un modo que los une incompletamente, es decir, que no los une desde el punto de vista en que hay que unirlos."[33]

30 Nohl, pág. 383.
31 Ibídem, pág. 364.
32 Ibídem, pág. 377.
33 Ibídem, pág. 383.

Es también interesante observar cómo en este asunto, igual que antes al tratarse de la independencia del ser respecto de la consciencia, Hegel se ve llevado hasta los límites últimos del idealismo, pero da enseguida media vuelta y se lanza en la dirección contraria, en brazos de la subjetividad. Pues si se lee atentamente ese paso citado sin olvidar que para Hegel "vida" significa la unión de las contraposiciones en el ser, queda claro que al proponer esa concepción de la positividad está pensando en algo que —dicho materialísticamente— es el incorrecto reflejo de las conexiones objetivas. Pero en el momento decisivo hace un giro de 180° y añade un "hay" con el que se hace incomprensible qué es aquello con que debe concordar o discordar la unificación mental de la fe positiva. Esta vacilación se hace visible también en la observación que añade a la argumentación últimamente citada: "La fe positiva exige fe en algo que no es." [34] Y aún refuerza esta formulación al radicalizar la contraposición entre fe positiva y fe no-positiva en una contraposición entre representación y ser: "En la religión positiva, el ente, la unión, es sólo representación, sólo pensado: creo que tal cosa es significa creo en la representación, creo que me represento algo, creo en algo creído (Kant, Divinidad); filosofía kantiana, religión positiva (Divinidad voluntad sagrada; hombre, absoluta negación; unido en la representación, unión de representaciones. La representación es un pensamiento, pero lo pensado no es un ser)." [35] Hegel no mantendrá en la ulterior concreción del concepto esta concepción de la positividad como mera representación. La relevancia de estas primeras formulaciones epistemológicas del concepto de positividad se encuentra ante todo en el hecho de que la rígida contraposición del período de Berna se ha hecho mucho más vacilante, en que, como hemos mostrado, han aparecido en el horizonte de su pensamiento las gradaciones del ser; a ello se añade aún que esta formulación de la positividad trae por vez primera a superficie la violenta contradicción entre Kant y Hegel, y da así el primer impulso a la discusión hegeliana de la filosofía de Kant.

3. Dos fragmentos de folleto sobre cuestiones alemanas actuales.

El contradictorio carácter de esta etapa del desarrollo de Hegel aparece con especial claridad en dos fragmentos de folleto escritos en los años 1798-99.

El primer folleto debía estudiar los conflictos constitucionales surgidos en la patria chica de Hegel, el Württemberg. Debe estar escrito en la primera mitad del año 1798, pues Rosenkranz [36] ha publicado la carta

[34] Nohl, pág. 384.

[35] Ibídem, pág. 385.

[36] Rosenkranz, pág. 91. También el destino de este folleto es prueba de lo irresponsablemente que se ha procedido con la herencia de Hegel. Rosenkranz dice que sólo se ha conservado de él unos fragmentos dispersos. Haym, en cambio (*loc. cit.*, pág. 489), dice haber tenido ante la vista el folleto entero. Y, efectivamente, en su monografía sobre Hegel aduce algunas citas del folleto que no están contenidas en Rosenkranz, y, además, una serie de alusiones más o menos importantes en las que no aduce literalmente el texto de Hegel. Desde entonces se ha perdido todo el manuscrito.

de respuesta de un amigo de Hegel, con fecha de 17 de agosto de 1798; por tanto, el folleto debía estar terminado en esa fecha.

El motivo del folleto fue el conflicto constitucional surgido en Württemberg a fines del siglo XVIII entre el duque y los estamentos. El conflicto estalló a propósito de la actitud a tomar respecto de Francia, pues el duque se había puesto al lado de la intervención austriaca contra Francia, mientras los estamentos simpatizaban con Francia. Luego de un intento del duque de gobernar en forma totalmente absoluta, sin la Dieta, ésta volvió a ser convocada en 1796 para elegir una nueva comisión en la que el monarca esperaba encontrar un órgano dócil para su política. Pero con ello se agudizó aún más el conflicto. Aparecieron en Württemberg numerosas hojas volanderas que sometían a una aguda crítica la situación feudal-absolutista del país, lo anticuado de su constitución, y llegaban a veces a la exigencia de representaciones populares elegidas por toda la población. Según se dice, hubo en Württemberg incluso tendencias republicanas y voces que se alzaron por una república suaba.

El folleto de Hegel ha nacido en relación con esos conflictos. Las partes que nos quedan del folleto muestran muy claramente la vacilante actitud de Hegel ante los problemas actuales de la época. No debe esto entenderse en el sentido de que Hegel concluyera un compromiso con la situación feudal-absolutista de Alemania, o que capitulara ante ella. Como veremos, su crítica de aquella situación es muy violenta y, cuando no puede ser puramente crítica o filosófica en sentido general, su argumentación se dirige con gran decisión contra la concreta situación alemana. Desde ese punto de vista no puede hablarse tampoco aquí de una modificación esencial de su actitud política. Pero ahora pretende intervenir directamente en los problemas actuales de la realidad alemana, y siempre que se enfrenta con concretas cuestiones del día se manifiesta en él una gran inseguridad, un inseguro tantear y una moderación sorprendente partiendo de las premisas que él mismo ha puesto. El gran impulso crítico termina con propuestas reformistas bastante tímidas, como indicó ya Haym.[37]

Esta inseguridad puede apreciarse ya externamente por los cambios de título del folleto. El primer título dice: "Que los magistrados de Württemberg deben ser elegidos por el *pueblo.*" Pero luego Hegel cambió ese título escribiendo "ciudadanos" en vez de "pueblo". Y el título definitivo dice: "Sobre la novísima *situación interior de Württemberg, y en especial sobre la constitución de los magistrados.*" El folleto tenía inicialmente una dedicatoria "Al pueblo de Württemberg", que Hegel tachó más tarde.[38] No podemos hoy día precisar si esas modificaciones fueron debidas a la consideración de la censura o a vacilaciones en la propia actitud de Hegel, ni la medida en que respondían a alteraciones del texto mismo. Lo único que podemos hacer es analizar los fragmentos sueltos del folleto que se han conservado.

El punto de partida político del folleto está en muchos puntos cerca de las concepciones republicanas del período de Berna y de las observa-

[37] Haym, *loc. cit.*, pág. 67.
[38] Rosenkranz, pág. 91.

ciones al folleto de Cart. En los fragmentos publicados por Haym encontramos enérgicos juicios condenatorios del absolutismo. Sobre éste dice Hegel que en él "todo gira en última instancia en torno de un hombre, el cual reúne en su persona todos los poderes, *ex providentia majorum*, y no da ninguna garantía de que vaya a respetar y reconocer los derechos del hombre". Y añade, en completa concordancia con ese juicio: "Todo el sistema representativo de Württemberg es esencialmente deficiente y necesita una transformación total."[39] La fundamentación teorética de esta crítica se encuentra en un llamamiento a la justicia y a los derechos del hombre. "La justicia es el único criterio para ese juicio: el valor de ejercer la justicia, que es el único poder capaz de eliminar completamente de un modo pacífico y honroso esa inestabilidad y de asegurar una situación consolidada."[40] Sólo ese esfuerzo por la justicia, sólo un intento de levantarse hasta lo general posibilita una separación de los intereses mezquinos y particulares, de la pequeñez pequeñoburguesa y provincial.

En las observaciones introductorias a los fragmentos conservados, Hegel describe con mucha vivacidad el creciente deseo de renovación de la situación de Württemberg; habla de ese estado de ánimo como de algo irresistible que no puede sino intensificarse a cada retraso que se ponga a su satisfacción. "No es una locura casual llamada a desaparecer. Podéis llamarlo paroxismo febril, pero no terminará más que con la muerte o cuando el cuerpo haya eliminado toda la materia enferma. Es precisamente un esfuerzo hecho por la fuerza aún sana para eliminar el mal."[41] Y Hegel vuelve a afirmar que la situación de Württemberg se ha hecho insostenible y necesita una transformación radical.

Luego Hegel se dirige con sarcasmo contra aquellos que, aun admitiendo abstractamente la necesidad de una reforma, se resisten por egoísmo de estamento a toda reforma concreta. "Demasiado frecuentemente se esconde detrás de los deseos y el celo por el bien común la reserva: mientras eso esté de acuerdo con nuestros intereses. Y la buena disposición teórica a aceptar en general todas las mejoras palidece aterrada en cuanto que se hace alguna exigencia concreta a esas personas tan bien dispuestas." Luego resume sus observaciones satíricas acerca de la necesidad de reformas. "Si realmente se trata de una reforma, no hay más remedio que reformar algo. Y esta perogrullesca verdad tiene por fuerza que decirse, porque el miedo obligado se diferencia del valor activo en que los hombres movidos por el primero muestran la debilidad de querer conservarlo todo incluso cuando empiezan a reformar; son como el dilapilador que se ve obligado a limitar gastos, pero considera imprescindible todo artículo de sus anteriores necesidades, no quiere abandonar ninguna de sus costumbres y acaba al final privado de lo imprescindible igual que de lo superfluo."[42]

[39] Lasson, págs. XIV y XV. Siempre que es posible, citamos para los dos folletos la edición de Lasson, porque es la más accesible al lector. Pero acudiremos a otras ediciones cuando el texto interesante no se encuentre en Lasson o se encuentre incompleto.

[40] Ibídem, pág. 151.

[41] Ibídem.

[42] Ibídem, pág. 152.

¿Por qué es insostenible la situación del Württemberg? La respuesta de Hegel es clara y sencilla. Aquella situación es insostenible porque procede de una época pasada, social y políticamente caducada, y no corresponde ya al espíritu ni a las necesidades del presente. Se trata de una actitud general progresiva y burguesa frente a las instituciones del absolutismo feudal alemán. Pero a pesar de esa sencillez debemos detenernos un poco ante estas observaciones de Hegel, porque ellas representan un importante paso adelante en el desarrollo de sus concepciones histórico-filosóficas y filosóficas en general. Aquí ha aplicado Hegel por vez primera la idea de desarrollo histórico a la defensa ideológica del progreso social.

En el período de Berna, la esperada resurrección de los antiguos republicanos en el marco de la decadencia presente, provocada por la positividad cristiana y por la desigualdad de fortunas, había sido una especie de catástrofe a la Cuvier. Ahora, en cambio, y aunque sin duda de un modo muy genérico y abstracto, Hegel empieza a ver en el desarrollo social la fuerza motora misma del progreso. Esto tiene como consecuencia el que pase a contemplar con mirada más histórica las distintas instituciones sociales y políticas. Ahora empieza a comprender que una institución no es buena o mala por sí misma y simplemente —que es como habría planteado el problema en Berna—, sino que en el curso de la historia algo que era originariamente correcto puede dar lugar a una institución inhibidora del progreso y reaccionaria. Por eso Hegel razona del modo siguiente la insostenibilidad de la situación del Württemberg: "Qué ciego hay que ser para creer que instituciones, constituciones y leyes que no concuerdan ya con las costumbres, las necesidades y la opinión de los hombres, y que han perdido todo el espíritu, puedan seguir subsistiendo; para creer que unas formas que han perdido todo interés para el entendimiento y para la sensibilidad puedan seguir constituyendo el lazo de unión de un pueblo." [43]

Ahí puede apreciarse la gran importancia que han tenido para el desarrollo de Hegel las complicadas y confusas reflexiones sobre la nueva versión del concepto de positividad que analizábamos en la sección anterior. Nos limitamos a comprobar entonces que la rígida concepción inicial de la positividad estaba entrando en una ligera conmoción, y que empezaban a surgir conatos de dialecticidad y transiciones partiendo de las rígidas y metafísicas antinomias de positividad y no-positividad. Lo que Hegel formulaba poco antes como unión auténtica o inauténtica empieza a cobrar ya concreción histórica: ahora es positivo aquello que "ha perdido el espíritu". Hegel empieza consiguientemente a no interesarse ya por la cuestión de cuándo *es* positiva o no-positiva una entidad; su atención se dirige ahora a la cuestión de *cómo se hace* positiva una institución. Veremos que al final del período de Francfort esa tendencia se profundiza hasta dar de sí una nueva versión de todo el problema de la positividad, versión que es consciente filosófica e históricamente, y se convierte así en fundamento metodológico de la muy posterior filosofía de la historia de Hegel. Es imposible decidir a la vista de los fragmentos conservados

[43] Lasson, pág. 151.

en qué medida había llegado Hegel, en la época de redacción del folleto, a claridad filosófica sobre ese problema y en qué medida había enlazado las formulaciones antes citadas con el problema general de la positividad. Pero algunas breves citas sin contexto que nos ha conservado Haym parecen indicar que en el folleto ha habido algo de toda esta conexión temática. Ocurre, sin embargo, que Haym no da el texto de Hegel entero, sino que, con excepción de unas palabras literales de Hegel, ofrece un resumen muy condensado, lo que hace que no consigamos de él más que meras pistas e indicaciones. Dice Haym: "Hegel caracteriza y condena con acertadas palabras aquella burocracia que había perdido «toda sensibilidad para los innatos derechos del hombre» y que, a remolque del progreso de la época, entre la espada de la conciencia y la pared del cargo, se pasa la vida buscando «bases históricas de lo positivo»." [44] Parece, pues, haber habido en el folleto original un enlace entre la positividad y el carácter históricamente caducado; pero es imposible precisar, sin más que los textos conservados, en qué medida ha sido filosóficamente consciente y clara esa conexión.

La cita de Haym nos muestra otro importante aspecto práctico-político del folleto de Hegel: su violenta crítica de la burocracia absolutista de Württemberg. También en otro fragmento del folleto Hegel se dirige con violentas expresiones contra el aparato burocrático del absolutismo de los pequeños Estados alemanes. Hegel contempla y combate el hecho de que, en realidad, ese aparato es mucho más poderoso que las dietas territoriales. "La comisión y el país con ella... fueron burla de los oficiales." [45]

Estas observaciones son de importancia porque en ellas se manifiesta no sólo que Hegel ha sido un crítico enemigo de los restos feudales de la constitución de Württemberg, sino también del absolutismo de los pequeños Estados que entran ahora en conflicto con los estamentos y las corporaciones de naturaleza feudal. Está, pues, claro que el objetivo final de Hegel no podía ser sino algo radicalmente distinto, una tercera cosa, a saber, la transformación democrático-burguesa del Württemberg.

Tanto más decepciona, por eso mismo, la timidez y la imprecisión de las observaciones en las que Hegel formula sus propuestas concretas. Tras la violenta crítica de la situación del Württemberg, tras la fundamentación histórico-filosófica de la necesidad absoluta de una transformación radical, resulta, en efecto, muy decepcionante el que Hegel se pregunte "si en un país que tiene desde siglos la monarquía hereditaria es aconsejable conceder de repente el derecho a elegir representantes a un montón ignorante, acostumbrado a la ciega obediencia y sometido a la impresión del momento". Y su concreta propuesta de modificación se encuentra en la línea de esa observación, y no en la de su dura crítica de la situación del Württembrg. "Mientras todo lo demás siga estando en su vieja situación, mientras el pueblo no conozca sus derechos, mientras siga sin existir un espíritu común, mientras no se limite el poder de los funcionarios, las elecciones populares no servirían más que para provocar el derrocamiento integral de nuestra constitución. Lo mejor sería

[44] Haym, pág. 67.
[45] Lasson, pág. 153.

poner el derecho electoral exclusivamente en manos de una corporación de hombres cultivados y justos, independientes de la corte. Pero no veo por qué tipo de elección sería posible conseguir una tal asamblea, por mucho que se determinara con exquisito cuidado la extensión de los derechos electorales activo y pasivo."[46]

La distancia que hay entre la dureza de la crítica de lo existente y la desdibujada timidez de las propuestas de reforma se aprecia, como se ve, muy claramente. Y el hecho de que Hegel se haya separado ya en Berna del ala radical plebeya de la Revolución Francesa no basta para explicar totalmente esa tímida propuesta de una asamblea "independiente" de notables, por más que el folleto haya sido ya escrito después de las experiencias de la Revolución Francesa, con lo que Hegel podía temer la conversión de una asamblea elegida por el pueblo en una convención radical. Pues tanto n la Francia de su tiempo como en la misma Alemania más tarde, .muchos liberales moderados sostenían que una corporación representativa y elegida era la transición adecuada hacia las reformas exigidas por los tiempos.

La causa real de esa actitud de Hegel está naturalmente en la situación alemana general, la cual ha dado de sí una posición ideológica que ha sido constantemente decisiva para el comportamiento de Hegel (como para el de otros importantes contemporáneos suyos, Goethe por ejemplo). Gracias a su horizonte internacional, Hegel veía con relativa claridad tanto el atraso de Alemania y de las constituciones alemanas cuanto la constitución a que debía aspirarse. Pero no tenía, en cambio, conceptos claros acerca de cómo podía enlazar políticamente su crítica con sus objetivos. A causa de esas vacilaciones y turbaciones se han producido todas esas formas de ilusiones socialmente necesarias, pero más o menos reaccionarias, que han determinado su pensamiento hasta el fin de su vida. Cuanto más concretamente se enfrenta con los problemas reales, tanto más rudamente tienen que manifestarse aquella distancia y estas ilusiones destinadas a superarla, pero de un modo ficticio, puramente ideológico. Marx ha analizado con extraordinaria claridad en la *Deutsche Ideologie* [La ideología alemana] los motivos sociales y el carácter social de esas ilusiones. Como caracterización de Alemania en su división política y económica de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX dice Marx lo siguiente: "La impotencia de cada esfera de la vida (es imposible hablar de estamentos y clases, sino que, a lo sumo, puede hablarse de estamentos ya muertos y clases por nacer) no permite a nadie conseguir la hegemonía exclusiva. Consecuencia necesaria de ello fue que durante la época de la monarquía absoluta —la cual tuvo en Alemania su forma más anquilosada y semipatriarcal— la especial esfera a la que por la división del trabajo correspondió la administración de los intereses públicos cobrara una independencia anómala que aún aumentó con la burocracia moderna. El Estado se constituyó así en poder aparentemente independiente, y ha conservado hasta hoy en Alemania esa situación que en otros países ha sido pasajera y de transición. Por esa situación se explican tanto la honrada consciencia de funcionario, que no existe en otros

[46] Lasson, págs. XV y XVI.

países, como las demás ilusiones sobre el Estado que son de curso normal en Alemania, incluida la aparente independencia de los teóricos frente a los ciudadanos, la aparente contradicción entre la forma con la cual esos teóricos expresan los intereses de la burguesía y esos intereses mismos."[47]

Basta un superficial conocimiento del desarrollo del pensamiento de Hegel para ver cómo valen de él todas las notas de la ideología alemana indicadas por Marx en ese párrafo. Cie to que las ilusiones sobre la "honrada consciencia de funcionario" y sobre el Estado no se desplegarán totalmente sino en su posterior y más concreta concepción de la sociedad; pero la aparente independencia respecto de los reales intereses de la clase burguesa en ascenso, tal como Marx describe el fenómeno, es ya ahora claramente la fuerza motora central de la metodología política y social de Hegel. Tanto la timidez desdibujada de sus propuestas de reforma cuanto las ilusiones sobre una corporación "independiente" que determine la constitución de Württemherg nacen de esa fuente. Y en este contexto es importante su actitud respecto del liberalismo. Por lo que hace a los *objetivos* sociales, Hegel se mueve en muchas cuestiones en la misma línea que los liberales. Ideólogos importantes del liberalismo, como Benjamín Constant [48] o Fox,[49] han sido evidentemente estudiados a fondo por Hegel. A pesar de ello, el filósofo ha conservado siempre, y radicalizándola, una recusatoria antipatía por los *métodos* políticos del liberalismo, especialmente los del alemán. Hegel rechaza ante todo, cada vez más resueltamente, la fe liberal en el sufragio, en el parlamentarismo, las reformas parlamentarias, etc.

En esa contradicción se refleja el atraso económico y social de Alemania, junto con el resultante desarrollo de la ideología política, no sólo irregular, sino incluso escindido, inhibido y mediocremente provinciano. Pues *ambas* tendencias están a la vez mezcladas con tendencias pequeñoburguesas y provincianas y con oscuras utopías. Los liberales alemanes de la época suelen presentar sus reivindicaciones de un modo dogmático, sin seria consideración de la real correlación de fuerzas. (Y para evitar todo malentendido subrayaremos explícitamente que estamos hablando sólo de los ideólogos del liberalismo, no de los pocos demócratas revolucionarios alemanes, del tipo de Georg Forster.) En los lugares en que, a consecuencia de las guerras francesas, ha surgido una especie de seudoconstitucionalismo, el dogmatismo de esos liberales se mezcla con un opo tunismo pequeñoburgués y con una política de campanario de lo más limitado mentalmente (por ejemplo, los liberales de la Alemania meridional). Como Goethe, de un modo parecido, Hegel descubre las limitaciones de ese liberalismo alemán. No comparte sus ilusiones ni en el juicio acerca de la situación alemana ni por lo que hace a las condiciones económico-sociales de la vida de la sociedad burguesa. Pero su crítica al respecto, acertada muchas veces, está también en él mezclada con ilusiones de otro tipo y que ya conocemos. Esas ilusiones le llevarán más tarde, en

[47] Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie* [La ideología alemana], Berlín, 1953, pág. 198.
[48] Rosenkranz, pág. 62.
[49] Haym, pág. 67.

algunas cuestiones concretas, a tomas de posición abiertamente reaccionarias.

Las limitaciones y las ilusiones de las *dos* actitudes entonces posibles reflejan, cada una a su manera, la misma "miseria alemana": la derrota incluso de los más altos ideólogos alemanes, los que tenían un horizonte internacional más amplio, por la mediocre, provinciana limitación de la situación social de Alemania. Sólo con el nacimiento de un *movimiento* resueltamente democrático inmediatamente antes y después de la Revolución de Julio en Francia (1830), empieza la real superación de aquella mezquindad (Heine, Georg Büchner). Pero basta recordar la lucha del joven Marx con los "jóvenes hegelianos" radicales para comprender las profundas raíces que han tenido esas ideologías limitadas en la situación social de Alemania.

Como ese fundamento de su posición ideológica arraiga en la decisiva estructura de la estratificación de las clases en la Alemania de la época, Hegel no ha conseguido superarla en toda su vida. En el curso de su vida aprenderá sin duda a conocer cada vez más concretamente las fuerzas impulsoras del desarrollo social, y ahondará progresivamente en su legalidad interna; pero nunca persigue esas legalidades descubiertas más allá de un determinado punto. Y en ese punto, las contradicciones sociales, clara y a veces muy concretamente concebidas, se trasmutan de repente, sin objetiva fundamentación social, en una generalidad abstracta, más tarde llena de contenido burocrático y de ilusiones sobre el Estado. Aunque Hegel se ha esforzado mucho por descubrir la conexión dialéctica entre la "particularidad" de los intereses privados y de clase y su resultado social, esta "generalidad" no resulta nunca en él realmente desarrollada a partir de las condiciones sociales reales y concretas, sino que es fruto de una construcción idealista en sentido filosófico, impuesta arbitrariamente "desde arriba" al fundamento clasista partiendo de aquella aparente independencia. Es comprensible que la básica contradictoriedad de la concepción social y filosófica de Hegel no aparezca aún tan clara y agudamente como en el curso de su posterior desarrollo. Veremos también que tanto los contenidos políticos concretos del pensamiento de Hegel cuanto sus contextos metodológicos están aún sometidos a grandes transformaciones; pero aquella contradictoriedad básica es un rasgo permanente y omnipresente de todo su pensamiento.

El folleto de Hegel no se publicó. Una carta de un amigo de Stuttgart, publicada por Rosenkranz, da cierta explicación del hecho. El amigo sostiene que en las circunstancias dadas la publicación del folleto va a perjudicar más que otra cosa. Uno de los argumentos decisivos se dirige contra el proyecto hegeliano de la asamblea de notables, que el amigo califica de "arbitrario". Pero más importante fue sin duda, contra la publicación del folleto, la decepción que significaron para los alemanes de mentalidad progresista, por no hablar ya de los revolucionarios, los resultados de la guerra con Francia. El Congreso de Rastatt, que se reunió desde diciembre de 1797 hasta abril de 1799 y concertó la primera coalición bélica contra Francia, no tuvo más consecuencia para Alemania que una pérdida de territorio nacional. Las expectativas y esperanzas —sin duda muy ilusorias— de los patriotas alemanes, que esperaban de las

guerras de la República Francesa una difusión internacional de las instituciones democráticas para no encontrar, llegada la paz, sino una mezquina discusión sobre diversos territorios, quedaron amargamente decepcionadas. La decepción se refleja en las líneas finales de la carta del amigo de Hegel: "Cierto, querido amigo, nuestro prestigio ha bajado mucho. Los administradores de la gran nación han entregado los más sagrados derechos de la humanidad al desprecio y la burla de nuestros enemigos. No conozco venganza adecuada para su crimen. En estas circunstancias, la publicación de su artículo sería un nuevo mal para nosotros." [50]

Ya otras veces nos hemos referido a la contradicción que tan apasionadamente se expresa en esa carta. Esa contradicción subyace a todos los intentos, teóricos y prácticos, de establecer la unidad nacional alemana en ese período. El propio Hegel ha tomado actitud ante esta problemática en el segundo folleto proyectado en este período, proyecto cuya redacción no ha llegado a terminar. Pero es interesante y muy característico de Hegel el que no se encuentre en sus apuntes ni rastro de irritación contra los franceses. Hegel se acerca a la cuestión de la unidad alemana partiendo de las contradicciones internas del desarrollo nacional de Alemania, y sus posteriores manifestaciones más concretas sobre esta cuestión, así como sobre toda la perspectiva histórico-universal de la época, prueban que nunca perdió sus simpatías por la línea de desarrollo seguida en Francia; con el dominio de Napoleón esas simpatías se intensifican aún más, y así va viendo en la solución napoleónica de los problemas de la Revolución Francesa un verdadero ejemplo histórico. Y es evidente que así no puede superarse el abismo objetivamente abierto entre el análisis histórico-social y la perspectiva de la realización efectiva de sus resultados.

Este abismo se manifiesta en los fragmentos conservados del folleto sobre *La constitución de Alemania* por el hecho de que el manuscrito interrumpe siempre la línea mental que va desarrollando en cuanto llega a cuestiones de perspectiva concreta. Hegel ha vuelto a tomar en Jena este folleto, y lo ha ampliado y profundizado en su parte crítica e histórica, y también en la parte que se ocupa de propuestas concretas. Pero con ello el abismo, la distancia de que antes hablábamos, se ha limitado a desplazarse hacia otro lugar, y llega a presentarse como aguda contradicción, y no sólo desfase, en las propuestas a veces muy concretas. Hegel muestra, en efecto, muy claramente en el pasado cómo toda transformación o modificación de las constituciones de los Estados ha sido obra de fuerzas históricas reales. Pero *La constitución de Alemania* del período de Jena no dice absolutamente nada acerca de las fuerzas históricas que podrían dar vida en Alemania a las reformas deseadas por Hegel; cuando alude de paso a tales fuerzas, sus alusiones son siempre confusas y profundamente ilusorias.[51]

[50] Rosenkranz, pág. 91.

[51] Los dos fragmentos del escrito de Hegel que aquí nos ocupa proceden, según toda probabilidad, de fines de 1798 y principios de 1799. Rosenzweig (vol. II, páginas 88 ss.) y Hoffmeister (pág. 468) lo han probado así con mucha probabilidad por lo que hace al primer fragmento. Ellos han mostrado que cuando Hegel habla del Congreso de Rastatt el futuro "serán" está corregido, con otra tinta, en "fueron". Esto quiere sin duda decir que el manuscrito ha sido escrito mientras el Congreso

Por lo que hace al primer fragmento, llama la atención la dureza de la crítica y la audacia del análisis en contraposición con la ausencia de perspectivas concretas. Por su estudio de la situación alemana, Hegel llega a prever el hundimiento de Alemania como nación y como Estado y su definitiva atomización, y ve en ello una posibilidad real y amenazadora. Como alternativa indica, sin duda, una solución contrapuesta a ésa, pero siempre que el manuscrito llega a ese punto se interrumpe el texto o la discusión. Tras una enérgica crítica de la independencia de las diversas partes de Alemania, dice, en efecto, Hegel: "Si esta tendencia al aislamiento recíproco fuera el único principio motor en las tierras del viejo Imperio Alemán, entonces Alemania se encontraría en un incesante proceso de hundimiento en el abismo de la disolución, y cualquier advertencia al respecto sería expresión, aunque de bienintencionado celo, sobre todo de insensatez, de inútil esfuerzo. Pero ¿no estará la vía de Alemania en la divisoria entre el destino de Italia y la unificación en un solo Estado? Hay sobre todo dos circunstancias que dan esperanza de lo último, dos circunstancias que pueden considerarse tendencias contrarias al principio de la disolución."[52] Pero en el manuscrito no se dice una palabra acerca de esas dos circunstancias o tendencias.

Hemos indicado ya que el análisis hegeliano que llega a esos resultados parte exclusivamente de la situación interna de Alemania y no atribuye a las guerras con Francia la culpa de la crisis en que se encuentra el Imperio Alemán. Como todos los alemanes progresistas de la época, Hegel identifica el mal radical de Alemania en la llamada "soberanía

de astatt celebraba sus sesiones y que más tarde, probablemente al volver a considerar el tema en Jena, el texto fue revisado y corregido. Sobre el segundo fragmento hay discrepancias entre los estudiosos de Hegel que han tenido a la vista los manuscritos originales. Haering (págs. 595 y 785) coloca el fragmento en el período de Jena, o sea que le considera coetáneo de la última redacción de todo el escrito. osenzweig (vol. I, págs. 92 ss., y 235) y Hoffmeister (págs. 496 s.) piensan en cambio que fue escrito en Francfort. osenzweig y Hoffmeister aducen argumentos puramente filológicos, basados en las alteraciones de la escritura de Hegel, mientras que Haering basa su tesis en ciertos "signos internos". Ya esto bastaría para que nos atuviéramos a la tesis de Rosenzweig y Hoffmeister. Pero es que, además, esos "signos internos" mismos hablan contra Haering. Pues el método y la estructura del segundo fragmento muestran rasgos muy típicos del período de Francfort, parten de problemas individuales y vividos y suben desde ese nivel vivencial hacia las conexiones históricas y las generalizaciones filosóficas. Esta subjetividad del modo de exposición desaparecerá totalmente en Hegel después del período de Francfort. El lector, que ya conoce una parte de las consideraciones introductorias de ese fragmento por nuestra primera sección, podrá juzgar por sí mismo acerca de la atmósfera espiritual del fragmento. Colocaremos, pues, el fragmento en la época indicada por Rosenzweig y Hoffmeister. Primero porque, como verá el lector, el fragmento contiene ideas análogas a las del folleto sobre Württemherg, aunque sin duda a un superior nivel de generalización filosófica, razón por la cual hay que admitir que estos fragmentos son posteriores a aquél. Y, en segundo lugar, porque Hegel ha empezado sus primeros estudios económicos serios en febrero de 1799, y en los nuevos fragmentos no encontrados aún prácticamente nada de conocimientos y argumentaciones económicos. Es, por tanto, probable que los haya escrito antes de su estudio de la Economía de Steuart. Se trata, evidentemente, de hipótesis; pero, dada la situación del legado de Hegel, es completamente imposible prescindir de hipótesis si es que queremos reconstruir el proceso de desarrollo del pensamiento hegeliano.

[52] Lasson, pág. 142.

territorial" de los principados mayores y menores, en la atomización de Alemania en una serie de Estados independientes mayores y menores. En este punto llega Hegel a formulaciones muy radicales: "Aparte de los Estados despóticos, esto es, de los Estados sin constitución, no hay Estado que tenga constitución más miserable que la del Imperio Alemán." Y añade aún: "Voltaire ha dicho que la constitución del Imperio era una anarquía; es efectivamente el nombre más adecuado, si es que se contempla a Alemania como un Estado; pero ahora ni siquiera ese nombre vale, pues es imposible ya considerar a Alemania como un Estado." [53]

La fundamentación de tan categórico veredicto es interesante y característica. Ella nos muestra, por una parte, cómo entran en contradicción las comprobaciones empíricas de Hegel con sus concepciones originarias, y cómo progresa Hegel con el "fertilizante" de esas contradicciones, y a través de construcciones idealistas muy audaces, hacia nuevos y más ricos conocimientos. Hegel ve, en efecto, la contradicción básica de la constitución alemana en el hecho de que su carácter jurídico no es en lo esencial derecho público, derecho de Estado, sino derecho privado. En esta observación hay aún mucho de sus viejas concepciones del Estado, tomadas en parte del iusnaturalismo y en parte del ejemplo de la Antigüedad. Por eso condena en los principios del derecho público alemán el que no sean "principios derivados de los conceptos fundados en la razón única", sino meras "abstracciones de realidades". O sea: Hegel ve en la realidad cómo han surgido las formulaciones jurídicas de las reales luchas de clases, reconoce el hecho de ese origen siempre que tropieza con él, pero ve en él algo contrario a la razón, algo contrario a la realidad tal como ésta debería ser.[54]

Esta contraposición tiene un carácter resueltamente idealista y metafísico, el cual salta aún más claramente a la vista cuando consideramos la fundamentación conceptual de esas abstracciones a partir de realidades. Condenando enérgicamente el desarrollo alemán, escribe Hegel: "Pues la propiedad existía antes que la ley, y no ha nacido de la ley, sino que lo que ya había sido conquistado se ha hecho luego derecho legal." Siguiendo los concretos análisis de Hegel con más detalle, resulta que su lucha contra el carácter jurídico-privado del Imperio Alemán se mueve contra el hecho —y hacia el reconocimiento del hecho— de que en las luchas sociales que han llevado de la Edad Media a la Edad Moderna las fuerzas feudales han vencido en Alemania. "El Estado se veía reducido siempre a confirmar lo que habían arrancado a su poder...; en Alemania, cada miembro del cuerpo político debe personalmente a su familia, a su estamento o gremio, su poder en el Estado, exactamente igual que sus derechos y sus obligaciones." [55]

Es evidente que Hegel ve en esa victoria de los principios feudales el motivo de que Alemania haya dejado de ser un Estado. Y expone a continuación que esos derechos públicos fundamentados de un modo jurídico-privado tienen una interna tendencia a independizarse, a despren-

[53] Hoffmeister, pág. 283.
[54] Ibidem, pág. 285.
[55] Ibidem.

derse del todo del Estado y de la nación, por lo que tiene que producirse un caos de derechos y pretensiones contradictorios. Cierto que en esta época Hegel está viendo, más que en tiempos posteriores, el derecho como principio supremo de las relaciones sociales y estatales, y no como resultado de ellas. Pero en el marco de esa deformación idealista de la realidad, Hegel da, sin embargo, una clara, plástica y satírica imagen de la situación de Alemania, país en el cual una persona tiene, por ejemplo, el derecho a codecidir sobre la paz y la guerra para toda Alemania en base a los mismos principios por los cuales otra persona tiene derecho a poseer tantos o cuantos campos o viñedos.[56]

En esta rotunda condena de la situación alemana se expresa la actitud ante la positividad caracterizada por su mayor historicidad y que ya conocemos por el folleto sobre el Württemberg. Con esa historicidad la actitud lo es contra lo anticuado y por una reforma de la situación. Las formulaciones son incluso más claras que en el folleto citado. Hegel dibuja por una parte, con mucho colorido, aquellas fuerzas activas en el pasado y progresivas en otro tiempo que construyeron el edificio del Imperio Alemán, y expresa elocuentemente los sentimientos de tradición y adhesión con que los alemanes contemplan aquel pasado suyo; pero, por otra parte, Hegel muestra con la mayor contundencia que todo ese edificio histórico carece ya de conexión con los problemas reales del presente, y que, como dijo a propósito de la situación de Württemberg, ese edificio ha perdido todo espíritu. "El edificio de la constitución del Estado alemán es obra de siglos pasados; no descansa en la vida de los tiempos actuales; todos los destinos de varios siglos están impresos en sus formas, en las que viven la justicia y la violencia, el valor y la cobardía, el honor, la sangre, la necesidad, la miseria y el bienestar de tiempos ya desaparecidos, de generaciones que son ceniza hace mucho tiempo; en cambio, la vida y las fuerzas cuyo desarrollo y cuya actividad son el or ullo de las generaciones hoy vivas no tienen parte en esas formas, ni se interesan por ellas, ni reciben de ellas alimento alguno. El edificio, con sus pilastras, sus arabescos, está en el mundo, pero aislado del espíritu de los tiempos."[57] No escribe aquí Hegel la palabra "positividad", pero está claro que también en este análisis tenemos un desarrollo histórico de su idea de positividad.

La ulterior exposición de ese análisis histórico, el estudio de la "leyenda de la libertad alemana", es de suma importancia para entender el desarrollo de la teoría hegeliana de la estructura de la historia. Hegel intenta con ese estudio, en efecto, exponer, por vez primera en su desarrollo, la imagen de un estadio social pre-estatal, el estadio al que más tarde llamará la "edad de los héroes". Más tarde, esta concepción desempeñará sobre todo un papel de importancia en la visión del desarrollo preestatal de la Antigüedad. Pero hay en Hegel una serie de alusiones (por ejemplo, en la estética) que permiten pensar que el filósofo ha contemplado la fase de disolución de la Edad Media como una tal época, como un retorno (al modo de Vico) de una tal época preestatal. Las observaciones de Hegel

[56] Hoffmeister, pág. 286.
[57] Ibídem, pág. 283.

en esta época y en este contexto son características de la evolución de su sensibilidad histórica, de los comienzos de su concepción dialéctica de la historia. Ya ahora, en efecto, se encuentra igualmente lejos de una magnificación de la situación primitiva, del deseo de una vuelta a ella, como del desprecio progresista-vulgar por la sociedad primitiva, del vulgar mirarla desde arriba, desde la "altura de las últimas conquistas de la civilización". Hegel ofrece aquí un interesante cuadro del período de la llamada libertad alemana, una situación "en la que las costumbres, y no las leyes, convirtieron a una muchedumbre en nación, en la que la coincidencia de interés, y no el mandato general, presentó al pueblo como Estado". Como conclusión de su análisis añade a la sección siguiente estas consideraciones generales: "Sería cobarde y débil llamar a los hijos de aquella época miserables, desgraciados y necios, creyéndonos nosotros mismos infinitamente más humanos, felices y listos; pero no menos pueril y necio sería ansiar la vuelta a una tal situación —como si sólo ella fuera naturaleza—, y no saber respetar la situación en la que reinan leyes como una situación necesaria y una situación de la libertad." [58] Pocos años más tarde, a comienzos de su período de Jena, Hegel da a esa idea una expresión pregnante y paradójica en sus tesis para el doctorado. Apoyándose en la concepción de Hobbes y polemizando a la vez con ella, Hegel dice en las tesis: "El estado de naturaleza no es injusto, y precisamente por ello hay que salir de él." [59]

El otro fragmento trata estas cuestiones de un modo más genérico y filosófico. Rosenkranz, que ha sido el primero en editarlo, lo presenta incluso como un resumen de las ideas de Hegel acerca de la crisis mundial.[60] El punto de partida y el tono general del fragmento nos son ya conocidos por la parte del mismo ya citada en la primera sección de este capítulo. Partiendo de la descripción allí dada del estado de crisis individual propio de la época, Hegel pasa al análisis de la situación general del mundo. Y dice como resumen: "Todos los fenómenos de esta época muestran que no se encuentra ya satisfacción en la vieja vida; esa vieja vida consistía en una limitación al ordenado dominio de la propia propiedad; era la contemplación y el disfrute de un mezquino mundo plenamente servil, más una autoaniquilación que reconciliaba con la limitación misma levantándola al cielo." Los tiempos habían puesto fin a esa limitación mezquina, con su satisfacción religiosa. El empobrecimiento y el lujo han coincidido en suprimir la vieja situación. Ha surgido, por una parte, un ansia de enriquecimiento, "la mala conciencia que quiere hacer absoluta su propiedad, absolutas las cosas"; y, por otra parte, "una vida mejor ...ha hecho sentir su hálito a esta época". Hegel alude explícitamente a la Revolución Francesa (y acaso también a Napoleón), y, por otra parte, a las grandes hazañas de la poesía y la filosofía clásicas ale-

[58] Hoffmeister, pág. 284.

[59] Hegel, *Erste Druckschriften* [Primeras publicaciones impresas], ed. por Lasson, Leipzig, 1928, pág. 405. Desde ahora citaremos: *Erste Druckschriften*.

[60] Rosenkranz (págs. 88 ss.) ha impreso este fragmento inmediatamente después de la crítica a Kant del año 1798. Como Rosenkranz fue discípulo personal de Hegel, esta disposición del fragmento puede ser un indicio en favor de nuestra hipótesis cronológica.

manas. "Su impulso se alimenta de la acción de los grandes caracteres de algunos individuos, de los movimientos de enteras naciones, de la exposición poética de la naturaleza y el destino; por la metafísica, las limitaciones quedan puestas en su marco y en su necesidad, dentro de la conexión del todo." [61]

Hegel añade aquí un nuevo rasgo a su anterior concepción de la positividad. Primero tuvo lugar la historización del concepto —como hemos visto a propósito del folleto sobre Württemberg—, expresa en la doctrina de que las instituciones que originariamente correspondían a las costumbres del pueblo, luego, con el tiempo, se alejan de la vida, se les escapa el espíritu y se convierten así en instituciones positivas. A ese cuadro añade ahora Hegel el siguiente rasgo: en la vida positiva, que es la vieja vida fosilizada, empieza a crecer un espíritu nuevo, y la viva contraposición, el contraste vivo entre lo viejo y lo nuevo, convierte en positividad la realidad histórica que se sobrevive a sí misma.

¿Cómo se imagina Hegel en este fragmento la transformación de la insostenible situación del Imperio Alemán? El filósofo ofrece aquí una perspectiva brevemente expuesta en términos filosóficos, la cual resulta por eso mismo, característicamente, mucho más concretamente política que sus demás exposiciones. "El poder de la vida mezquina o limitada no puede ser atacado más que con el poder de lo mejor, o sea cuando la vida mejor se ha convertido ya a su vez y por su parte en poder... Como particularidad contrapuesta a esa otra particularidad, la naturaleza, en su vida real, es el único ataque posible, la única refutación posible de la vida mala..." [62] Hegel manifiesta ya aquí una comprensión realista del desarrollo social, al concebirlo como lucha de poder contra poder, de fuerza contra fuerza (particularidad contra particularidad). Ya aquí está muy lejos de aquellas ilusiones liberales sobre "el poder irresistible de la idea", ante cuyo trompetazo debían derribarse por sí solos los castillos del absolutismo, igual que en la Biblia caen las murallas de Jericó al sonar las trompetas de Josué. Al mismo tiempo, Hegel contempla esta lucha contra el absolutismo y contra los residuos feudales tal como la han entendido los ideólogos de la entonces revolucionaria clase burguesa. Por eso concreta aún más este tipo de ataque a la "vieja" vida que se ha hecho positiva. Esta vieja vida "funda su dominio no en el poder de particulares contra particulares, sino en generalidades. Hay que arrebatarle esa verdad que se venga —el derecho— y dársela a la parte de la vida que es necesario promover... Y hay que dejar a los elementos positivos de lo existente, que son una negación de la naturaleza, su propia verdad que pretende ser derecho" [63]

Esas palabras, de gran abstracción conceptual y formulación bastante oscura, contienen, en traducción filosófica, la tendencia general de la polémica de los revolucionarios burgueses contra la vieja sociedad feudal. Los ideólogos revolucionarios burgueses consideran siempre la pretensión de las clases dominantes de la sociedad feudal (de ser representantes y

[61] Lasson, pág. 140. Por metafísica entiende Hegel aquí la filosofía que rebasa los límites del idealismo subjetivo.
[62] Ibídem.
[63] Ibídem.

cabezas de toda la sociedad) como desaforada falsedad de una pequeña minoría, un grupo de intereses particulares. Por otra parte, esos ideólogos no ven en las reivindicaciones del "tercer Estado" tanto las exigencias de una clase frente a otras cuanto los derechos, hasta ahora oprimidos, del interés general, del interés de toda la sociedad. Cuando, pues, practica ese paso de lo general a lo particular, cuando desenmascara la universalidad (feudal-absolutista) como falsa pretensión de una particularidad y, por otra parte, ve en la particularidad de las exigencias de la clase burguesa (particularidad manifiesta a primera vista) la real universalidad que corresponde a la naturaleza y a la historia, Hegel está formulando de un modo abstracto filosófico las ideas generalmente difundidas, de un modo políticamente claro y concreto, sin pretensión filosófica, en la publicística progresista anterior a la Revolución Francesa y contemporánea de ella. Y de nuevo hay que subrayar como muy característico e interesante en el desarrollo del filósofo el hecho de que la primera vez que aparece en él la dialéctica de lo universal y lo particular ello no ocurra en un contexto de problemas filosóficos abstractos, sino en el seno de un intento de aclararse a sí mismo la real dialéctica histórica de la destrucción de la sociedad feudal por la burguesía y de aclarar a otros la necesidad de ese proceso.

Las ulteriores observaciones de Hegel muestran aún más claramente lo directamente que nace de los problemas histórico-políticos la forma filosófica del planteamiento. Inmediatamente después del texto últimamente citado leemos: "En el Imperio Alemán, la universalidad en el poder ha desaparecido como fuente del derecho, porque se ha aislado y particularizado. Por eso la universalidad no está ya presente en él más que como idea, no como realidad." [64] La clara caracterización del Imperio Alemán como una universalidad que se ha hundido en la particularidad es otra confirmación de la orientación de la polémica contra los restos feudal-absolutistas, en el sentido que hemos dicho ya. Desde el punto de vista del desarrollo filosófico de Hegel tenemos que recordar aquí aquellas observaciones de los fragmentos publicados por Nohl en las que Hegel buscó por vez primera una nueva formulación de la positividad. Ya entonces mostramos (págs. 145 ss.) que Hegel ve la diferencia entre lo positivo y lo no-positivo en que, aunque los dos son uniones, lo positivo no es más que una representación, una idea, mientras que lo no-positivo es un ser.

Recordemos aún que en relación con esos pensamientos Hegel estaba ocupado, también por vez primera, en determinar y precisar diversos estadios del ser. Todo ello se formulaba entonces de un modo extraordinariamente abstracto y oscuro. En esta aplicación histórica que ahora estamos estudiando, esos problemas cobran una formulación más concreta. Los estadios o grados del ser, del ser real y el ser irreal, etc., se ponen en conexión con la cuestión histórica de la muerte o catástrofe de antiguas formaciones sociales, y el nacimiento y crecimiento de otras nuevas situaciones sociales. Así nos acercamos a aquella dialéctica hegeliana del desarrollo histórico que Engels ha caracterizado con las siguientes palabras: "Así en el curso del desarrollo todo lo anteriormente real se hace irreal, pierde su necesidad, su derecho a la existencia, su racionalidad;

[64] Lasson, pág. 141.

en lugar de lo real en agonía aparece una nueva realidad capaz de vida..."[65] Hegel está sin duda aún muy lejos de la concreción histórica que conseguirá en su filosofía de la historia. Lo único que nos interesaba aquí era mostrar que en estos fragmentos Hegel ha dado el primer paso hacia la metodología de su concepción de la historia. Y vuelve a ser característico de la situación de su pensamiento en la época el que también este fragmento se interrumpa precisamente cuando tenía que explicitar las consecuencias concretas de aquellas premisas tan audaces y progresistas política y filosóficamente.

4. Estudio crítico de la ética de Kant.

El carácter íntimamente crítico del período de Francfort no se manifiesta sólo en y por el carácter fragmentario de sus producciones, las cuales, como hemos visto, se interrumpen frecuentemente en el lugar decisivo y son abandonadas en esa situación. También se ve, en efecto, en el carácter saltuario e inconstante del interés temático de Hegel. Hemos visto que a los estudios sobre el judaísmo, el cristianismo, etc., sigue el folleto sobre Württemberg. A ésta siguen, aunque no de un modo cronológicamente inmediato, los fragmentos luego analizados por nosotros sobre "La constitución de Alemania"; los hemos tratado juntos sólo por su unidad temática, para evitar repeticiones superfluas. Pero cronológicamente lo que sigue al folleto sobre Württemberg es un detallado análisis de los escritos éticos de Kant. Por los apuntes del propio Hegel puede comprobarse que ese crítico estudio empezó el 10 de agosto de 1798, es decir, casi inmediatamente después de terminar el folleto sobre Württemberg. La ocupación con Kant termina —si nuestra hipótesis es acertada— con el trabajo para "La constitución de Alemania". A ésta sigue luego, desde febrero de 1799, el estudio de la economía de Steuart. Y luego Hegel vuelve a su dedicación al cristianismo y escribe su obra más extensa del periodo de Francfort. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* [El espíritu del cristianismo y su destino].

En este período de transición uno tiene constantemente la impresión de que Hegel se lanza apasionadamente a solucionar los problemas que le mueven como problemas directos, como personales cuestiones vitales, y que cada vez tiene que comprender que ni su saber histórico-social ni su instrumental filosófico bastan para solucionar esos problemas en forma adecuada a sus pretensiones y a los problemas mismos. Es verdad que Hegel pretende salvar, por mera profundización de su metodología filosófica y por el enriquecimiento de su saber, un abismo que es en realidad insalvable: ya hemos aludido a los motivos sociales objetivos que impedían a Hegel un conocimiento realmente adecuado, histórico y científico, de la sociedad burguesa de su tiempo, de su origen y de sus legalidades. Pero el camino que apunta en esa dirección es en Hegel un constante desarrollo elaborativo del método dialéctico. Cuanto más cerca se cree de la ansiada "reconciliación" con la realidad, tanto más profundamente des-

[65] Engels, *Feuerbach*, *loc. cit.*, pág. 7.

cubre las contradicciones internas del material que trabaja con ese fin, y la comprensión de esa contradictoriedad tiene entonces como consecuencia la interrupción provisional del trabajo en curso. Pero gracias a la constante profundización de su conocimiento de la estructura dialéctica del ser, cada uno de esos estadios se convierte efectivamente en un estadio del camino de aproximación a la dialéctica científica. El tipo de actividad científica de Hegel en Francfort, que visto biográfico-subjetivamente tiene un carácter irregular, a saltos, resulta ser objetivamente una continuidad: el camino hacia el descubrimiento de la contradicción como fundamento de todo ser y de todo pensamiento.

El enfrentamiento con la ética de Kant está determinado ante todo por la nueva actitud de Hegel ante la sociedad burguesa. Como hemos visto, en esa nueva actitud Hegel parte de los problemas y las necesidades del individuo, de los problemas morales que resultan para el individuo de la vida en la sociedad burguesa. Con eso queda relativamente cerca de la ética kantiana, cuyas cuestiones capitales son, como es sabido, los deberes morales del individuo. Pero la línea maestra del planteamiento hegeliano es en realidad radicalmente diversa de la de Kant incluso en esta fase inicial de la problemática. La aparente proximidad metodológica exige por ello mismo una discusión detallada, mientras que en Berna, cuando el planteamiento de Hegel pasaba casi totalmente por alto el destino individual, le había sido posible mantener una relación neutral y amistosa con Kant. La discusión resulta además necesaria y agudizada por las respectivas posiciones de ambos pensadores ante la religión. La ética kantiana termina en un acorde religioso, al levantar a Dios a "postulado de la razón práctica". (Sabemos por nuestro estudio del período de Berna qué actitud han tomado Hegel y su amigo Schelling frente a este aspecto de la ética kantiana. Cfr. págs. 50 s.) También la filosofía de Hegel en Francfort tiene una punta religiosa. Pero esa punta se contrapone literalmente a la kantiana. Y como para el Hegel de Francfort ha sido una cuestión central el hacer que la filosofía culmine en la vida religiosa, la discusión con Kant era inevitable antes o después.

La crítica de la concepción kantiana de las relaciones entre la religión y el Estado parece haber sido uno de los puntos capitales de la primera gran discusión de Hegel con Kant. Decimos "parece" porque también aquí hay que volver a decir tristemente que el manuscrito se ha perdido. Ya en la época en que Rosenkranz escribió la biografía de Hegel quedaba muy poco de la crítica de la doctrina kantiana de las virtudes por Hegel. En cambio, el primer biógrafo de Hegel poseía aún el comentario del filósofo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y a la teoría del derecho kantiana. Luego se han perdido también estos manuscritos, y no los conocemos más que por unas pocas notas y citas de Rosenkranz. (Las citas de Rosenkranz se refieren principalmente a la crítica hegeliana de las relaciones entre el Estado y la Iglesia según Kant.) [66] Por lo que ya sabemos del desarrollo del pensamiento de Hegel en Francfort, parece justificado pensar que se trató efectivamente de un problema central en la discusión con Kant. Pero sería erróneo no pensar también en que el

[66] Rosenkranz, págs. 87 s.

subrayar ese problema precisamente haya podido ser consecuencia de intereses personales de Rosenkranz, mientras que en el manuscrito original de Hegel esta cuestión pudiera haber tenido menos peso que el que parece tener a través del biógrafo.

Nuestro análisis tiene, pues, que empezar por los fragmentos publicados por Rosenkranz, pero procediendo con cuidado y bajo la reserva indicada. Y la reserva es tanto más fundada cuanto que las largas discusiones con la ética kantiana en el "Espíritu del cristianismo" tienen lugar en otra zona de la ética; en el manuscrito posterior esta cuestión desempeña un papel subordinado. Cierto que —dada la violenta irregularidad del desarrollo del mundo mental de Hegel en Francfort— no podemos precisar en qué medida las discusiones con Kant en el *Espíritu del cristianismo* coinciden con las del comentario a Kant, ni en qué medida ha utilizado éstas para la redacción de aquél, las ha modificado o las ha desarrollado. No obstante, a pesar de la posibilidad de que cometamos algún error desde un punto de vista rigurosamente biográfico, creemos que lo mejor es tratar las discusiones críticas de Kant del *Espíritu del cristianismo* —saltándonos la cronología— en relación directa con los comentarios a Kant escritos antes. Esto nos evitará, por una parte, repeticiones, y nos permitirá, por otra, exponer de un modo coherente la contraposición entre el pensamiento de Kant y el de Hegel en el período que estudiamos.

En sus observaciones introductorias a los comentarios de Kant por Hegel, Rosenkranz habla de los esfuerzos de su biografiado por superar la contraposición kantiana entre legalidad y moralidad en la eticidad, o bien, como Hegel dice todavía, en la vida. Tal es, sin duda, el esquema del "Sistema de la eticidad" del período de Jena. Por eso es una gran desgracia para nuestro conocimiento del desarrollo de Hegel el que no poseamos la primera formulación de estos pensamientos. Rosenkranz no da ni siquiera alusiones al modo como Hegel pensaba en la época la conexión entre los diversos niveles de lo moral (moralidad, eticidad), y ni siquiera dice si los pensaba como grados dialécticamente desarrollados el uno a partir del otro. Cierto que ya en los primeros fragmentos del período de Francfort publicados por Nohl hemos encontrado conatos de un tal desarrollo; en el *Espíritu del cristianismo* el método se encuentra ya bastante generalizado. Por eso hay que suponer que también estaba presente en los comentarios a Kant, sin que podamos precisar el grado de claridad metodológica con que concebía el desarrollo dialéctico.

Más claramente puede apreciarse por la exposición de Rosenkranz la tendencia de la crítica hegeliana a la metodología general de la moral kantiana. Rosenkranz expone esa crítica del modo siguiente: "Hegel protestaba contra la opresión de la *naturaleza* en Kant y contra la *división* del hombre y su *fragmentación* en la casuística nacida del absolutismo del concepto de deber." [67] La polémica contra la opresión de la naturaleza por la concepción kantiana del deber moral es un motivo crítico bastante común en la época. Lo encontramos —dejando aparte a Hamann y Herder, que han polemizado contra toda la filosofía clásica— en Goethe y Schiller sobre todo. En Goethe se encuentra en forma de una recusación

[67] Rosenkranz, pág. 87.

plena de la moral kantiana; en Schiller, bajo forma de intento de superarla con ayuda de la estética y de la aplicación de los principios de la estética a la vida. La exposición de Hegel, que aduciremos luego tomándola del *Espíritu del cristianismo,* se encuentra en general en la línea de los dos grandes poetas humanistas, aunque sin duda el concepto hegeliano de vida es más ancho y más inclusivo que la concepción estética de Schiller. La lucha de Hegel contra la fragmentación del hombre por lo absoluto, por el carácter metafísico de los principios kantianos, es un motivo mental que a partir de Jena se convertirá en punto capital de la crítica hegeliana de la filosofía de Kant. Ya en Jena, por ejemplo, habla, a propósito de Kant, del "saco anímico del sujeto", en el que hay metidas una serie de "potencias" o "facultades" mecánicamente separadas unas de otras.[68] Y Hegel concibe esencialmente el progreso que significa el idealismo objetivo sobre el idealismo kantiano como el hecho de que el primero establece mentalmente la unidad dialéctica del sujeto, y supera así la fragmentación metafísica kantiana del hombre.

La única parte de esa discusión con Kant que se ha transmitido en forma medianamente legible se refiere a la relación entre el Estado y la Iglesia. Hegel formula las ideas de Kant al respecto del modo siguiente: "El Estado y la Iglesia deben dejarse en paz el uno al otro, y no tienen nada que ver entre ellos." Dada la actitud de Hegel en la época, orientada hacia lo religioso, Hegel no podía en modo alguno darse por satisfecho con esa concepción. Lo que ante todo ve Hegel es la dura contraposición entre el Estado existente y la Iglesia. El Estado se basa en el principio de la propiedad, y por ello sus leyes se contraponen a las de la Iglesia. Pero esto tiene, según Hegel, su fundamento en las relaciones de uno y otra con el hombre. La ley del Estado "afecta al hombre muy *incompletamente, pensado sólo como titular de propiedad,* mientras que en la Iglesia el hombre es un *todo*... El ciudadano no cultiva en serio sus relaciones con el Estado o sus relaciones con la Iglesia cuando consigue estar a gusto en uno y otra". Hegel analiza luego los dos extremos de los jesuitas y los cuáqueros sin aprobar sus intentos de solución. También rechaza el dominio del Estado sobre la Iglesia por "inhumano"; ese dominio tiene que suscitar un fanatismo "que, como ve en manos del Estado a los hombres individuales, las relaciones humanas, ve el Estado en esas relaciones y las destruye con él". Partiendo de estas ideas llega a una utopía sobre la plena unión de la Iglesia y el Estado, con lo que se salvaría la integridad del hombre. "El todo de la Iglesia no es fragmento más que cuando el hombre en su totalidad se encuentra fragmentado en un *Estado* particular y en una *Iglesia* particular."[69]

Como no conocemos el contexto de esa crítica hegeliana a Kant, no podemos obtener del fragmento sino inferencias muy prudentes. De todos modos, se aprecian claramente las extremas consecuencias a que llega aquí Hegel movido por su tendencia de Francfort a buscar en la religión la unidad de la vida, la integridad del hombre fragmentado por la división capitalista del trabajo. Es cierto que tampoco en épocas posteriores ha

[68] *Erste Druckschriften,* pág. 211.
[69] Rosenkranz, págs. 87 s.

conseguido Hegel una correcta concepción de las relaciones entre la religión y el Estado; pero jamás ha vuelto más tarde a llegar al extremo de esa utopía teocrático-reaccionaria. Es también posible que estas ideas hayan desempeñado algún papel en la perspectiva del trabajo sobre la constitución alemana, y que sean una de las causas de que el trabajo se haya quedado en fragmento.

Filosóficamente, lo esencial es la contraposición entre el hombre entero y el hombre fragmentado. Pues por mucho que la tendencia a una solución religiosa confunda y deforme en Francfort todas las reflexiones de Hegel, el análisis de la sociedad burguesa que parte de aquella contraposición sigue siendo el punto central de sus investigaciones éticas y de su enfrentamiento con Kant. Hegel considera cada vez más resueltamente su época como un período crítico de transición, de general contradictoriedad y de desgarramiento interno. La tarea de la filosofía (de la religión por de pronto, en Francfort) es superar esas contradicciones en la vida misma. Pero la superación no debe ser en modo alguno un disfraz de la fragmentación y del desgarramiento, una suavización o debilitación aparente de las contradicciones. El pensamiento de Hegel se lanza, por el contrario, cada vez más decididamente en la dirección que lleva a la superación de los contrarios precisamente por la explicitación de la violencia y la aparente irresolubilidad de la contradicción. La polémica contra Kant arranca de que, según Hegel, Kant absolutiza los diversos momentos o aspectos del moderno desgarramiento burgués, los hace cristalizar por esa absolutización y eterniza así las contradicciones de un modo primitivo, sin desarrollar y, por tanto, insuperable. Esta crítica idealista-objetiva al kantismo, como veremos por las siguientes consideraciones de Hegel, presiona en el sentido de una concepción más plena y más real de los problemas morales del hombre en la sociedad burguesa.

A primera vista puede parecer paradójico hablar de una tendencia "más realista" de Hegel, cuando en el período de Francfort Hegel se ha hundido en la mística religiosa mucho más q e Kant y su discípulo en la ética, Fichte. Pero si consideramos con más cuidado esas dos tendencias filosóficas en lucha, damos pronto no sólo con la verdad de esa afirmación aparentemente paradójica, sino, además, con el hecho de que Hegel —aunque sin duda desde el punto de vista de un idealismo objetivo que en aquella época es en él mucho más instintivo que filosóficamente consciente— critica resueltamente los límites y las limitaciones del idealismo subjetivo radical kantiano-fichteano en la ética. Aquí se plantea el problema del "hombre entero". En la filosofía idealista alemana, la división capitalista del trabajo se refleja sobre todo en su forma primitiva, prerrevolucionaria y ascética, como división del hombre en cualidades materiales y cualidades espirituales. Esta división es sin duda una herencia de la religión. Pero la tendencia que esta división presenta en los comienzos de la filosofía clásica alemana no procede de la religión en general y como tal, sino de la religiosidad ascética de las sectas que la encarnaron en la época del primer y primitivo desarrollo económico e ideológico de la clase burguesa. Hay que recordar el papel de estas sectas en la guerra alemana de los campesinos, en la guerra de los Países Bajos por la independencia e incluso en la misma revolución inglesa. Sería una equivocación

el pasar por alto que en el idealismo ascético de Rousseau y de algunos de sus discípulos jacobinos —como, por ejemplo, Rohespierre— hay importantes restos de esas tendencias.

El idealismo clásico alemán es sin duda una herencia de ese desarrollo por su punto de partida, epistemológico y moral, en esa ruda y antagónica contraposición de lo sensible y lo espiritual en el hombre. A ello se añade que en la realidad misma la división capitalista del trabajo lleva a la especialización y separación de las diversas propiedades y capacidades humanas, y a un unilateral desarrollo de unas a costa de las otras.

Para Kant y para Fichte, la presencia de esa escisión en la moral es al mismo tiempo una expresión y un medio filosófico apto para criticar la moral de los hombres de su tiempo sin dejar de admitir la sociedad burguesa. En la esfera puramente espiritual del "imperativo categórico", Kant y luego Fichte construyen una imagen ideal de la sociedad burguesa, imagen en la cual funciona armónicamente, ya sin conflictos, la entrega sin reservas al "deber" espiritual, supraterreno, que no pertenece al mundo de los fenómenos. Todas las contraposiciones y contradicciones existentes en la realidad de la sociedad burguesa se reducen entonces a la contraposición entre el hombre sensible, material, y el hombre moral, el *homo noumenon* y el *homo phenomenon*. Si los hombres vivieran de un modo totalmente conforme a la ley moral, no habría en la sociedad conflictos ni contradicciones. La concepción filosófica de esa esfera moral se posibilita por la transformación de todos los reales problemas morales de la sociedad burguesa en exigencias formales de la "razón práctica". El hombre de la sociedad burguesa se presenta, pues, como un "portador" más o menos casual en el que pueden realizarse esos postulados. Fichte ha formulado la concepción de un modo tal vez más violento y consecuente que Kant: "Puedo lícitamente interesarme por mí mismo sólo y en la medida en que soy instrumento de la ley moral; pero también todo otro hombre lo es. De lo que se desprende sin más un criterio infalible para saber si el interés por nosotros mismos es moral o mero impulso natural." [10]

En esas concepciones se expresan dos importantes visiones sociales: en primer lugar, la moralidad del primer período del desarrollo burgués, el período ascético, la espiritualización radical y la proyección idealizada de las exigencias morales de la sociedad burguesa en el cielo; segundo, la ilusión de que la sociedad burguesa no contiene "según su idea" ninguna contradicción en sí, la ilusión de que las contradicciones que se manifiestan en la realidad se deben en parte a que la realización de la sociedad burguesa no se ha consumado aún totalmente en las instituciones, y en parte también a la imperfección humana, a la excesiva entrega de los miembros de la sociedad burguesa a la esfera de la sensualidad. En este segundo aspecto de la limitación idealista de la ética kantiano-fichteana se aprecia muy claramente su carácter prerrevolucionario (respecto de la Revolución Francesa). Pero, aunque sin esas formas filosóficas subjetivo-idealistas y ampulosas, muchos revolucionarios han compartido esas ilusiones sobre la sociedad burguesa.

[10] Fichte, *Das System der Sittenlehre*, 1798, § 23 (Sistema de la moralidad). En *Werke* (Obras), edición Medicus, vol. II, pág. 675, Leipzig, 1908.

La lucha del joven Hegel contra la ética de Kant y Fichte se interesa polémicamente por esos dos puntos. Sin duda su polémica estaba contenida en el manuscrito del que acabamos de citar los escasos restos conservados por Rosenkranz. Y para conocer más detalladamente el concreto desarrollo de esa polémica —que es de suma importancia para la comprensión del desarrollo de Hegel y de la concretización de su actitud— tenemos que atender ahora a los textos en los cuales se ocupa extensamente de la ética kantiana, a saber, principalmente en el *Espíritu del cristianismo,* que es de fecha posterior.[71]

En el primer boceto para el *Espíritu del cristianismo,* Hegel formula su recusación de la ética kantiana porque el hombre de esa ética es "siempre esclavo ante un tirano, y al mismo tiempo tirano frente a los esclavos".[72] En el manuscrito citado da una detallada fundamentación de su actitud polémica frente a Kant, y dice a propósito de esa temática: "Un hombre que quisiera restablecer al hombre en su totalidad no podría de ningún modo emprender un tal rodeo que se limita a añadir a la escisión del hombre una tozuda vanidad. Pues para ese hombre interesado por la totalidad del ser humano, obrar según el espíritu de las leyes no podría significar obrar contra las inclinaciones por respeto del deber."[73] Hegel reprocha, pues, a Kant en este punto el que eternice con su simplista contraposición de deber e inclinación (espíritu y sentidos) el desgarramiento del hombre en la sociedad burguesa, desgarramiento que Hegel reconoce sin duda como un hecho y como punto de partida del filosofar. La solución kantiana de la moral no sólo no es una solución real, sino que manifiesta incluso una tendencia inhumana, y su falsedad tiene como consecuencia el que a los demás vicios de la vida se añada la hipocresía moral.

Hegel, en resolución, ve también en la ética kantiana una forma de mezquindad provinciana y pequeñoburguesa contra la que hay que luchar por los intereses de lo humano, del progreso social.

Recordamos que Hegel, ya en sus primeros apuntes de Francfort, había situado la ética kantiana en la línea de la conservación religiosa de la positividad (págs. 145 ss.). Y en la fundamentación del último texto citado Hegel se refiere a las ideas del escrito de Kant sobre la religión, en el cual Kant ha intentado probar la superioridad de su ética sobre las religiones positivas.[74] Hegel niega rotundamente esa superioridad. "Pero con este paso [a saber, el de la argumentación kantiana, G. L.] no se

[71] Hegel no se refiere explícitamente más que a la ética de Kant. No podemos decidir sin dejar lugar a dudas si Hegel ha leído ya entonces los escritos éticos de Fichte, publicados precisamente en esas fechas. El material conservado no basta para sentar sin reservas la afirmación. Pero como los posteriores escritos éticos y filosóficos de Hegel en Jena critican casi siempre la ética de Fichte junto con la de Kant, y como en el período de Jena considera Hegel a Fichte como consecuente continuador de Kant con todos sus defectos, podemos considerar y tratar la crítica de la moral kantiana del período de Francfort como una crítica al mismo tiempo de la fichteana.

[72] Nohl, pág. 390.

[73] Ibídem, pág. 266.

[74] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossem Vernunft* (La religión dentro de los límites de la mera razón), Leipzig, 1963, ed. Vorländer, pág. 206.

elimina la positividad sino en parte, pues el mandamiento o imperativo del deber es una generalidad que queda contrapuesta a lo particular, y éste es, por tanto, oprimido en la medida en que domina aquélla; y no es verdad que entre el chamán tungús o el prelado europeo, dominador de la Iglesia y el Estado, o el mongol y el puritano, por un lado, y el hombre que obedece a su imperativo del deber, por otro, haya la diferencia de que los primeros se han hecho a sí mismos siervos mientras el segundo es libre; la diferencia es que los primeros tienen su amo fuera de sí mismos y el segundo lo lleva dentro de sí, por lo que es su propio siervo; para lo particular, los instintos, las inclinaciones, el amor patológico, la sensualidad o como quiera llamarse a todo eso, lo general es necesaria y eternamente extraño y objetivo; siempre queda una indestructible positividad que indigna porque el contenido que recibe el mandamiento general del deber es un deber determinado, algo, pues, que contiene en sí la contradicción de ser a la vez limitado y universal, con el añadido de que por esa forma de universalidad que afecta se permite las más duras pretensiones. Y ¡ay entonces de las relaciones humanas que no se encuentran precisamente dentro del concepto del deber, el cual, en la medida en que pasa de ser la vacía idea de universalidad y pretende exponerse en una acción, excluye u oprime todas las demás relaciones!" [75]

Como se ve, la polémica se dirige ya contra los dos motivos de la ética kantiana y funda del mismo modo la recusación de ambos. Hegel rechaza la ética kantiana porque ésta no tiene en cuenta al hombre entero, al hombre vivo, sino que, por el contrario, excluye de la ética su vida real, la subyuga mediante leyes ajenas a la vida y convierte así la moral en algo positivo y muerto para el hombre vivo. Y Hegel ve claramente que esa rígida faz mecánica de la ética kantiana está enlazada del modo más íntimo con la absolutización del concepto de deber. Gracias a este motivo de su crítica a Kant, Hegel da un gran paso adelante en el desarrollo de su dialéctica. Lo que le interesa en primera línea no es la cuestión moral, de contenido, de si los diversos deberes enunciados por Kant son principios verdaderos o falsos. Lo que combate por principio es la metodología de esa ética. Hegel adelanta cada vez más resueltamente la tesis de que un determinado mandamiento moral que es justo bajo determinadas condiciones sociales e históricas, pero sólo bajo ellas, puede hacerse falso, sin alteración de su contenido, si se mantiene bajo nuevas circunstancias. Y esto significa no sólo una ulterior y grande aproximación a la concepción dialéctica de la relación verdadero-falso —que es uno de los problemas epistemológicos centrales de la constitución de la dialéctica hegeliana en Jena—, sino que, además, es el acceso al núcleo de la posterior metodología hegeliana de la moral.

Dicho brevemente, la contraposición entre Kant y Hegel consiste, en este terreno de la metodología, en que Kant deja sin estudiar los contenidos sociales de la moral, los acepta sin crítica histórica e intenta deducir las exigencias morales partiendo de los criterios morales del concepto de deber, de la concordancia del contenido del imperativo consigo mismo, mientras que para Hegel cada exigencia moral constituye sólo una parte,

[75] Nohl, págs. 265 s.

un momento del todo social vivo y en constante movimiento. Para Kant, pues, los diversos mandamientos de la moral se yerguen aislados y yuxtapuestos, como si fueran inapelables consecuencias lógicas de un "principio de la razón" unitario, suprahistórico y suprasocial; para Hegel son momentos de un proceso dialéctico que en el curso del mismo entran en contradicción los unos con los otros, se superan recíprocamente por el vivo juego de esas contradicciones, se extinguen en el curso del desarrollo social o bien reaparecen en forma nueva y con un contenido modificado.

Cierto que esta contraposición no se plantea aún tan clara y unívocamente en el terreno del desarrollo histórico de la sociedad como ocurrirá pocos años más tarde en Jena; pero como contraposición entre dos métodos está ya clara ante nuestra vista. Y está ya aquí también claro que la recusación hegeliana de la ética de Kant tiene motivos sociales: la suya es una actitud diversa ante la sociedad burguesa. Hemos dicho ya que en el período de Francfort Hegel busca la "reconciliación" con la sociedad burguesa, con el hombre de la sociedad burguesa, tal como una y otro son efectivamente. Por eso protesta contra la violentación del hombre vivo y entero por obra de esos abstractos mandamientos del deber; contra la escisión del hombre vivo y entero, contra su división en una mitad espiritual y una mitad sensible.

La crítica hegeliana a Kant discurre aquí por una vía semejante a la de la crítica de Goethe y Schiller, que es aproximadamente contemporánea. Pero mientras Goethe ignora soberanamente los problemas metodológicos de la ética idealista y llega a un humanismo poético y de pensamiento sin más motor que su sabiduría vital, de un materialismo espontáneo, y mientras que Schelling, aun recusando las durezas de la ética kantiana, se mantiene muy adicto a sus ideas centrales, el deseo del joven Hegel es explicitar todas las contradicciones que resultan de la ética kantiana para llegar con ayuda de esas contradicciones a una determinación de lo que exige del hombre vivo la totalidad de la vida, la "vida religiosa", la sociedad burguesa tal como realmente es.

En el marco de la lucha del Hegel de Francfort contra la positividad, todo elemento positivo era, como se recordará, una falsa unificación (pág. 62). La concepción hegeliana de la positividad acarrea necesariamente la tesis de que la actividad humana, la acción humana, es el único camino que lleva a la superación de lo positivo. Mientras la acción estaba determinada, como ocurría en Berna, de un modo abstractamente social, el problema era para Hegel muy sencillo: la actividad republicana de los antiguos no conocía positividad alguna, y la pasividad privatista de la era cristiana no conocía más que positividad. Ahora que se trata ya de la acción del individuo en la sociedad burguesa, Hegel necesita otro criterio. Acción e inacción, actividad y pasividad no se contraponen ya tan metafísica, rígida y exclusivamente como en Berna. Precisamente por eso deja de ser verdad incondicional el que toda acción sea superación de positividad. Sólo lo es cuando promueve la verdadera "unificación". "La moralidad de la acción está en la elección; la unificación en la elección consiste en que lo excluido era un elemento separador; lo representado, unificado en la acción, tiene que ser ya algo unido con el que se

lo representa en la acción; y es inmoral cuando lo unido es un factor de separación." [76]

También esas frases llevan el sello de la oscuridad y la abstracción del período de Francfort. Hegel parte aquí del concepto kantiano de libertad, la posibilidad de la libre elección del sujeto entre bien moral y mal moral. La posterior dialéctica de la libertad y la necesidad no está aún presente en esas palabras, como no sea en germen aún impreciso. En su exposición polémica, Hegel define la elección como una unificación, a saber, una unificación entre el sujeto que elige y el objeto de su elección. Por confusamente que aparezca precisamente aquí el concepto de unificación, el hecho es que en él se expresa tajantemente toda la contraposición entre Kant y Hegel en el terreno de la ética. Para Kant, en efecto, basta el hecho de la libertad (de la conciencia moral manifiesta en ella) para dar a la acción el carácter de moral. Si los motivos que la suscitan corresponden a las exigencias de la razón práctica, la acción misma tiene que ser, según Kant, absolutamente moral, incluso en sus contenidos sociales. Por tanto, el contenido social se sigue en Kant directamente —lógicamente— de las exigencias formales de la libertad, de la victoria del *homo noúmenon* sobre el *homo phaenomenon*.

Hegel discute esa necesidad directa, lógico-formal. En su oscura terminología dice contra ella: una unificación puede ser real o sólo aparente (es decir, sólo en la representación, sólo positiva). La elección realiza por su parte una unificación entre el sujeto que elige y el objeto elegido. Pero la cuestión de si la acción misma que corresponde a esos criterios formales es realmente moral depende, según Hegel, del *contenido* del objeto de la elección. Si éste es en sí mismo una unificación real, la acción es moral; si es una unificación sólo aparente, positiva, la acción es inmoral. Todo ello con independencia de la satisfacción de los criterios formales kantianos, independientemente del estado de ánimo y la intención del sujeto en la elección.

El criterio de Hegel no es, pues, ya formal —en contraposición con Kant— ni tampoco un momento de la consciencia individual del hombre (la conciencia moral, etc., en Kant), sino algo con contenido, y, más precisamente, una conexión y coherencia con la vida de la sociedad burguesa. El que Hegel siga hablando de vida en general no es cosa que pueda ya confundirnos en este contexto. Dice Hegel; "Moralidad es adecuación, unificación con la ley de la vida; pero si la ley a la que se adecua la acción no es la ley de la vida, sino una ley ajena a ella, la supuesta moralidad es la escisión suprema, objetividad." [77] La ética kantiana, en la que resulta irrelevante y casual el que tenga o no tenga lugar la unificación con la "ley de la vida", no ofrece por ello mismo garantía ni criterio con los que superar en ella la muerta positividad del mundo. Aún más: la forma del mandamiento kantiano del deber, la escisión del hombre en dos partes que se contraponen hostilmente, en razón y sentidos, tiene para Hegel la necesaria consecuencia de que la unificación real, la real unidad del hombre con la "ley de la vida", la "reconciliación" del

[76] Nohl, pág. 387.
[77] Ibídem, pág. 387.

individuo con la sociedad burguesa, queda definitivamente imposibilitada. La "moralidad" kantiana es para Hegel dependencia de mí mismo, "conflicto conmigo mismo". Por eso es imposible superar la positividad en ella y por ella. "La intención y la conciencia no superan más que la ley objetiva [a saber, la ley moral; G. L.], pero no el mundo objetivo; quedan en pie y aislados el hombre y el mundo." [78]

Esta lucha de Hegel contra la ética de Kant como forma de conservación de la positividad lleva a la otra decisiva contraposición entre las concepciones morales de ambos filósofos: la cuestión de la colisión de deberes. Esta cuestión muestra del modo más claro cómo se ha transformado y desarrollado el juicio sobre la naturaleza de la sociedad burguesa en aquella época en que los más importantes poetas y filósofos empezaban a enfrentarse con los problemas de la sociedad burguesa posrevolucionaria. El carácter idealista de la filosofía clásica alemana acarrea necesariamente el que en vez de de arrollarse los problemas morales de la vida social partiendo de su estructura económica, la base y el punto de partida del pensamiento sean por el contrario los reflejos del desarrollo social en las intenciones morales, en las acciones de los hombres. De ahí se pasa a la sociedad burguesa en tanto que material y campo de acción de aquellas intenciones y acciones. A pesar de esta deformación e inversión idealista de la situación real, la metodología de la moral refleja muy claramente el modo como los diversos filósofos se han representado la estructura de la sociedad burguesa.

El problema de la colisión de deberes es desde este punto de vista una de los más característicos. Pues la mera admisión de que reales exigencias de la moral pueden entrar en colisión unas con otras contiene ya el reconocimiento de la contradictoriedad de la sociedad burguesa. El modo de concebir esas colisiones y de resolverlas filosóficamente da luego una clara estampa de cómo se representa realmente el filósofo idealista esas contradicciones y su superación. Y como es esencial a la naturaleza de la filosofía kantiana, al carácter social de sus ilusiones prerrevolucionarias sobre la vida y el desarrollo de la sociedad burguesa, el que en ésta no exista ninguna contradicción (excepción hecha de la contradicción "eterna" entre el *homo phaenomenon* y el *homo noumenon)*, Kant niega del modo má categórico incluso la mera posibilidad de conflictos entre debere : "*Un conflicto entre deberes*. . . ería la situación por la cual uno de ellos superara y destruyera (total o parcialmente) los demás. Pero como el deber y la obligación en general on conceptos que expresan la *necesidad* práctica objetiva de ciertas acciones, y como dos reglas contrapuestas no pueden ser ambas necesarias, sino que si e deber obrar según una de ellas no puede ser deber, sino que tiene que er contra deber, el obrar según la otra, por eso no es siquiera pensable una *colisión* de *deberes* y *obligaciones*. . ." [79]

La misma posición asume Fichte ante este problema. Lo concreta un poco más que Kant, pues no habla ya de conflicto de deberes en general,

[78] Nohl, pág. 390.
[79] Kant, *Metaphysik der Sitten* (Metafísica de las costumbres), Leipzig, 1907, ed. Vorländer, pág. 27.

sino de colisiones entre las obligaciones del hombre para consigo mismo y para con los demás. Pero está claro que ésta no es más que una formulación algo diversa del mismo problema; y Fichte llega en realidad al mismo resultado que Kant: "No hay colisión entre la libertad de seres racionales *como tales*, o sea no hay contradictoriedad en el hecho de que varios seres sean libres en el mismo mundo sensible... La colisión, no en el ámbito del ser libre como tal, sino entre determinadas acciones libres de seres racionales, surge sólo cuando uno utiliza su libertad, de un modo contrario al derecho y al deber, para oprimir la libertad de los demás..." [80]

Hemos recordado algo extensamente estas concepciones de Kant y Fichte para iluminar adecuadamente la contraposición de las concepciones del joven Hegel que tenemos que estudiar con la tradición inmediata con la que rompe, con la moral y la concepción social de la filosofía clásica anterior a él. Cierto que en este terreno se han adelantado a Hegel los grandes poetas del período, Goethe y Schiller. Y ello no sólo en su actividad poética, cuya grandeza consiste en parte en haber dado cuadros magníficos, vivos y veraces de colisiones sociales que, traducidas al lenguaje de la filosofía moral, se llaman colisiones de deberes, sino también teoréticamente. Schiller sobre todo ha puesto este problema en primer plano en sus escritos de estética, especialmente cuando trata el problema de lo trágico. Pero como filosóficamente Schiller no ha podido desprenderse nunca realmente de los presupuestos kantianos, surge en él siempre una contradicción entre su exposición de concretas contraposiciones sociales e históricas, por una parte, las cuales son vivas, auténticas, fruto de la creación poética, y sus principios presos en el kantismo por otra parte.[81]

La crítica de Hegel a la moral kantiana coloca cada vez más agudamente en primer término aquella contradictoriedad. Para el Hegel de Francfort no se trata tanto de concretas colisiones entre concretos deberes —que es en cambio el interés capital de Goethe y de Schiller—, cuanto de la contradictoriedad general que resulta necesariamente de la concepción del deber en sentido kantiano. Como se recordará, Hegel ha negado que la ética de Kant supere la positividad. Hegel caracteriza del modo siguiente la quintaesencia de la vida en la positividad: "Por lo que hace a una determinada virtud que es para él y en él servicio, el hombre positivo no es, ciertamente, ni moral ni inmoral, y el servicio en el que cumple determinados deberes no es directamente una antivirtud desde el punto de vista de esos mismos deberes; pero con esa precisa indiferencia está al mismo tiempo enlazada por otro lado una inmoralidad; como su servicio positivo y determinado tiene un límite y él no puede rebasarlo, el hombre positivo es inmoral más allá de ese límite. Esta inmoralidad de la positividad está, pues, en otra vertiente de las relaciones humanas, distinta de la de la obediencia positiva; en su ámbito, lo no-moral es

[80] Fichte, *loc. cit.*, pág. 694.

[81] Cfr. los estudios sobre la estética de Schiller en mis libros *Goethe und seine Zeit* (Goethe y su tiempo) y *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik* (Contribuciones a la historia de la estética), ambos en el Aufbau-Verlag, Berlín.

inmoral. A la virtud no se contrapone sólo la positividad, sino también la no-virtud, la inmoralidad." [82]

En una observación marginal a ese paso, Hegel reprocha a toda ética del tipo de la kantiana el que en ella no haya lugar para "ninguna transformación, ninguna adquisición, ningún nacimiento, ninguna caducidad". En cambio, según la concepción de Hegel, la virtud, "como modificación de lo vivo", puede ser o no ser, "nacer y perecer". Hegel contrapone aquí al moralista especulativo de tipo kantiano, que no es capaz de luchar más que contra lo viviente, el tipo del maestro del pueblo, del perfeccionador del hombre, "que se dirige a los hombres mismos" y para el cual todos esos problemas del nacimiento y la caducidad desempeñan un papel decisivo.

Así cobra una gran importancia la doble contraposición que ha hecho Hegel frente a la virtud, a saber, la tesis de que no sólo se contrapone a ella la positividad, sino también la inmoralidad. En Kant el entero territorio de la ética se reduce a la estrecha cuestión de la satisfacción o lesión del deber. Del mismo modo que no toma siquiera en consideración la posibilidad social de una colisión de los contenidos de los diversos deberes, así también se desinteresa de las causas y de las consecuencias humanas y sociales de la satisfacción o la lesión del deber. Esto se sigue necesariamente de su concepción básica de la moral, que reduce ésta a la lucha de lo moral racional con lo meramente sensible del hombre. Hegel desprecia definitivamente esa contradicción formal y busca las contraposiciones reales de la moral en los contenidos sociales. Ya antes (pág. 169) hemos visto que el criterio hegeliano de la acción moral es el contenido de la "unificación". Ahora concreta más ese criterio contraponiendo a la verdadera unificación que corresponde a la vida (a la vida social) dos otros tipos de falsas unificaciones: la mera positividad, es decir, el quedar preso en las formas muertas inmediatas de manifestación de la vida social, y la inmoralidad, que es la sublevación directa contra las "unificaciones" reales y dominantes en una determinada sociedad.

Hegel no se limita a ver problemas centrales de la moral en todas aquellas cuestiones que Kant ha descuidado totalmente, sino que se esfuerza al mismo tiempo por explicitar aquel contenido específico, contradictorio, humano y social que resulta de todas esas diversas y complicadas colisiones. Dice al final de esta observación marginal: "La destrucción que causa el vicio consiste en que acarrea al hombre castigo. El castigo es la mala consecuencia necesaria de un crimen, pero no toda consecuencia puede llamarse castigo; por ejemplo, el hecho de que el carácter empeore con el crimen; no puede decirse que el criminal haya merecido hacerse peor de lo que era." [83]

Partiendo de esos presupuestos Hegel llega a una crítica general y sin reservas de la negación kantiana de la colisión de deberes. Hegel muestra la necesidad de los conflictos entre deberes que se desprenden de la *misma* riqueza y pluralidad de la vida. Y es importante indicar aquí que, ya en Francfort, Hegel ha concebido este problema histórica-

[82] Nohl, pág. 276.
[83] Ibídem, pág. 276.

mente. A medida que la vida (en la sociedad burguesa en desarrollo) va haciéndose cada vez más rica y complicada, aumenta aquella contradictoriedad de la vida que subyace necesariamente a la colisión de deberes. Reproduciremos a continuación un amplio resumen del propio Hegel acerca de este problema, texto ante el cual tenemos que llamar la atención del lector sobre el hecho de que estas ideas de Hegel presuponen la superación dialéctica de toda la esfera de la moral por el amor y por la religión. En estas consideraciones de Hegel, el amor y la religión aparecen, pues, como el principio de la unidad de la vida en comparación con la contradictoriedad de la moralidad. Las contradicciones que surgen —consciente o inconscientemente— en las ideas de Hegel por esa concepción del amor y de la religión no pueden ocuparnos más que cuando consideremos con más detenimiento los pensamientos básicos del *Espíritu del cristianismo*. Sobre la contradictoriedad dialéctica de toda moral dice, pues, Hegel:

"Pero el amor no sólo reconcilia al criminal con el destino, sino también al hombre con la virtud, o sea que si el amor no fuera el único principio de la virtud, toda virtud sería al mismo tiempo una no-virtud. Frente a la plena servidumbre bajo la ley de un señor extraño, Jesús no levantó una servidumbre parcial bajo una propia ley —la autoconstricción de la virtud kantiana—, sino virtudes sin dominio y sin sumisión, modificaciones del amor; y si no tuvieran que comprenderse como modificaciones de un espíritu vivo, sino que sólo hubiera una virtud absoluta, se producirían colisiones irresolubles a causa de la multiplicidad de instancias absolutas; y sin esa unificación en un espíritu, toda virtud tiene algo deficiente; pues toda virtud es, ya por su nombre, instancia individual y, por lo tanto, limitada; son casuales o accidentales las circunstancias en las cuales es posible, como lo son los objetos, las condiciones de una acción; además es también individual la relación de la virtud al objeto, y excluye relaciones de la misma virtud a otros objetos; y así toda virtud tiene en su concepto y en su actuación límites que no puede rebasar. Si un hombre determinado por una virtud obra más allá de los límites de esa virtud, por mucho que se mantenga fiel a ella, por muy virtuoso que sea en el sentido de esa virtud, no podrá hacer sino acciones viciosas... Un derecho abandonado y entregado por una determinada relación no puede serlo ya por otra, y si no lo ha sido por la primera, ésta se anquilosará necesariamente. En la medida en que crece la multiplicidad de las relaciones humanas aumenta también el número de las virtudes, y con él el número de colisiones inevitables y de imposibilidades de satisfacerlas. Y si el hombre de muchas virtudes pretende establecer una jerarquía entre sus muchos acreedores, a los que en realidad no puede satisfacer, sienta con eso que es menos deudor de aquellos a los que pone en últimos lugares que de aquellos a los que coloca delante; pero con ello está dicho que las virtudes pueden dejar de ser deberes absolutos y, por tanto, que hasta pueden convertirse en vicios. En este carácter polifacético de las relaciones y del número de las virtudes no queda al final más que la desesperación de la virtud y el crimen como virtud. Sólo cuando ninguna virtud pretende ser definitiva y absoluta en su limitada forma..., sólo cuando el espíritu uno y vivo obra por su cuenta, según

la totalidad de las relaciones y situaciones dadas, pero en plena ilimitación, sin verse al mismo tiempo dividido por la multiplicidad de aquellas relaciones, limitándose él a sí mismo, sólo entonces, aunque subsista la multiplicidad de relaciones, desaparece la multiplicidad de virtudes absolutas e incompatibles. No puede decirse que a todas las virtudes subyazga uno y el mismo principio, el cual, siempre el mismo, pero con diversas modificaciones según las circunstancias, aparezca en cada caso como una virtud determinada...; pues las virtudes se destruyen recíprocamente en el carácter absoluto de su subsistencia. La unidad de las virtudes por obra de la regla es sólo aparente, porque es sólo unidad pensada, y no unifica ni suprime esa unidad de la pluralidad, sino que la deja en todas sus dimensiones.

"Un lazo vivo entre las virtudes, una unidad viva es cosa muy distinta de la unidad del concepto; no establece una determinada virtud para determinada situación, sino que se presenta sin desagarrar y simple incluso en la más compleja mezcla de relaciones; su figura externa puede modificarse hasta lo infinito; jamás tendrá dos veces la misma; y jamás podrá una regla formular su manifestación, pues nunca cobra la forma de una generalidad contrapuesta a la particularidad." [84]

Aquí se aprecia ya, clara y desarrollada, la contraposición en que se encuentra Hegel respecto de la ética kantiano-fichteana. Con esto se ve lo central y cargada de consecuencias que ha sido la contraposición en la cuestión de la colisión de deberes. Se ve que este problema ha tenido como consecuencia un vehemente ataque de Hegel al formalismo de la ética kantiano-fichteana. Pero al fundamentar su ataque —como no podía menos de ser, dadas sus concepciones generales del período de Francfort— en la tesis de que la unidad del principio de la moral no es en Kant sino cosa pensada, sólo representación, mientras que en su pensamiento se trata de un ser, de la vida, el propio Hegel se está engañando a sí mismo. Pues la mayor concreción que él mismo ha conseguido dar a ese ser, a esa vida, en un posterior estadio de su pensamiento —a saber, la concreción del "espíritu objetivo"— no pasa tampoco de ser cosa pensada. En este autoengaño se manifiesta la limitación insuperable para Hegel de su propia filosofía, la limitación idealista; en Francfort puede apreciarse esta circunstancia del modo más visible, pues en aquel período la vida tiene para Hegel un marcado acento religioso.

Pero sería unilateral tomar en sentido absoluto ese autoengaño de Hegel. Pues ya la concepción de la vida en el período de Francfort —y aún más la posterior concepción del espíritu objetivo— contienen un reflejo de la realidad objetiva mucho más rico, próximo a la vida real, mucho más dialéctico que la concepción de Kant. Esta tendencia se manifiesta ya en el período de Francfort por el hecho de que Hegel contrapone al estrecho formalismo de Kant, a su limitada apelación a la conciencia y al sentimiento del deber del individuo aislado, la totalidad de las determinaciones vivas y activas de la sociedad burguesa como criterio de la moral, y, de acuerdo con ello, ve en el contenido social el criterio de la virtud y del vicio.

[84] Nohl, págs. 293 ss.

Esta apelación al contenido de la moral, este esfuerzo por convertir en problema importante el contenido social de la moral, es un gran paso adelante en el desarrollo de la dialéctica de Hegel. Y ello desde varios puntos de vista. Ante todo, con ese paso la sociedad burguesa, con todos sus contenidos concretos, se hace *directa* y *conscientemente* objeto de la moral. Cierto que la ética kantiana presupone la sociedad burguesa exactamente igual como la presupone la ética hegeliana, y que una y otra son reflejos filosóficos de ese mismo ser social. Pero la ética de Kant se basa en la imaginaria creencia de haber asumido un punto de vista superior al de la sociedad burguesa. La ética kantiana sigue encontrándose aún en este respecto al nivel de la Ilustración prerrevolucionaria, la cual identificaba directa e inconscientemente la sociedad burguesa aún no realizada con el "reino de la razón". Sin duda los ilustrados franceses e ingleses, que se encontraron en medio de las reales y plenas luchas de la clase burguesa en ascenso, consiguieron consecuencias mucho más concretas, mucho más concretamente referidas a la sociedad burguesa, a pesar de que su posición ideológica fuera tan abstracta, idealista y ahistórica como la de Kant; llegado el caso, han contemplado el presente de un modo real, y no desde las propias premisas filosófico-morales. En la atrasada Alemania, ese método idealista cristaliza en la forma especial del idealismo kantiano-fichteano. Cuando este método, en todo su aislamiento idealista subjetivo, se presenta con la pretensión de ser algo absoluto y eterno, se produce una situación en la cual el método mismo es incapaz de derivar los contenidos sociales que en realidad subyacen a sus construcciones aprioristas. Es socialmente necesario que tropiece con esos contenidos al final; pero con sus propios presupuestos filosóficos, con los elementos filosóficos de su método, a lo más que llega es a barruntar sus propios presupuestos sociales. La crítica hegeliana a la moral de Kant alude ya aquí resueltamente a ese punto débil de la metodología kantiana; en Jena, Hegel probará con concreción y exactitud ese fracaso de la filosofía de Kant basándose en determinados problemas sociales.

También el problema del conflicto de deberes señala el contenido social como criterio de todos los mandatos morales. Este contenido social es para Hegel la totalidad de las determinaciones sociales de una época histórica, mientras que para Kant la concreción y satisfacción de un mandato moral desde el punto de vista del contenido consistía sólo en fundamentar con él una determinada institución de la sociedad burguesa, que así resulta apoyada en la moral. Kant, por ejemplo, admite dogmáticamente como inconcuso y sin discusión que las diversas instituciones, los mandatos morales, etc., de la sociedad burguesa corresponden en sí mismos a las exigencias de la razón y no pueden, además, entrar en conflicto los unos con los otros. Hegel rechaza estos dos presupuestos dogmáticos de Kant y llega así a una comprensión dialéctica de la sociedad burguesa. En el fragmento que debemos analizar nos encontramos, naturalmente, al comienzo de ese desarrollo del pensamiento de Hegel. La teoría histórico-filosófica de Hegel culmina en la tesis de que la razón, el espíritu, se realiza sólo en el curso del *entero* desarrollo histórico de la humanidad, y que, por tanto, sólo la totalidad de ese desarrollo y su resultado final —y en esto se expresa la limitación burguesa de la con-

cepción de Hegel tan claramente como la kantiana en las otras suposiciones dogmáticas— pueden corresponder a las exigencias de la razón. Las partes y los momentos individuales de ese proceso no pueden medirse directamente por las exigencias de abstractos mandamientos de la razón. Sólo pueden entenderse y valorarse en una conexión concreta, espacio-temporal, con otros momentos concretos, junto con los cuales constituyen en cada caso la corporeización de una determinada configuración histórica. Y toda totalidad histórica de este tipo (una nación en un determinado estadio de desarrollo) es una totalidad, a su vez, sólo en sentido relativo, pues, al mismo tiempo, es también un mero momento en la historia del desarrollo del espíritu. Así surge en Hegel una complicada dialéctica de lo absoluto y lo relativo. Hegel no ha sido nunca un relativista histórico. Jamás ha puesto al mismo nivel de un modo relativista, los diversos períodos, históricos, formaciones históricas, etc. Su disolución del absoluto dogmático kantiano se basa en la idea del desarrollo histórico, idea según la cual, en el contexto total del desarrollo, todo momento es absoluto, pues es un momento *necesario* del desarrollo, pero, al mismo tiempo e indistinguiblemente, es relativo también, pues es sólo *un momento* del desarrollo histórico.

También Kant, sin duda, conoce un desarrollo histórico: a saber, el progreso indefinido en la aproximación de la humanidad a las exigencias de la razón. Pero este hilo kantiano de la historia no da, por una parte, ninguna explicación real de las diversas etapas del desarrollo histórico, y, por otra parte, de él se sigue una concepción de la historia demasiado rectilínea, reducida al abstracto antagonismo de la lucha entre la razón y la irracionalidad, entre la razón y la sensibilidad. La concepción dialéctica hegeliana supera esas dos rigideces de la filosofía kantiana. Las diversas etapas del desarrollo histórico cobran —y cada vez más en el curso de la vida de Hegel— una vida propia concreta: Hegel se esfuerza cada vez más intensamente por analizar las concretas conexiones sociales de una época en su real contexto histórico. Hemos visto que ya en Francfort se añade a la contraposición entre Antigüedad y modernidad el intento de concebir el Oriente (el judaísmo) como algo dotado de peculiaridad histórica. Ya con ello queda superada la lineal univocidad y el simplismo de la concepción kantiana de la historia.

A medida que Hegel desarrolla y da forma a su filosofía de la historia va manifestándose cada vez más explícitamente su punto de vista capital: que el camino de la historia es el camino hacia el pleno llegar-a-sí-mismo del espíritu, del completo autoconocimiento del espíritu; pero ese camino no puede reducirse en Hegel a principios tan simplísticamente moralistas y rectilíneos como los de Kant. Por una parte, en Hegel los principios de superación de la historia no tienen por qué estar necesariamente por encima de los de la época superada desde el punto de vista moral y cultural. Antes al contrario, en su filosofía de la historia, Hegel mostrará más tarde cómo pasiones precisamente inferiores, moralmente minusvalentes, más egoístas, etc., han sido motores del desarrollo objetivo superior. Por otra parte, la conquista de un estadio superior del desarrollo histórico está, según Hegel, unida siempre con insustituibles pérdidas para la humanidad. Cuando analicemos la concepción histórica de Hegel en el período

de Jena tendremos que hablar del cambio experimentado en su concepción del mundo griego. Ese cambio se refiere, empero, sólo al *lugar* que ocupa el helenismo en el desarrollo histórico: mientras que en Berna Hegel había visto en las antiguas ciudades-repúblicas un modelo actual para el presente, ya en Jena considera que la cultura antigua es algo inapelablemente pasado. Esta estimación del curso del desarrollo histórico no significa, sin embargo, la eliminación de su valoración de la cultura antigua. Sigue siempre sosteniendo que en determinados terrenos de la acción humana —especialmente en el del arte— la Antigüedad marca la culminación del desarrollo de la humanidad. Y como, por una parte, esa culminación está necesariamente enlazada con el carácter de la cultura antigua y, por otra parte, el que el desarrollo histórico rebasara esa cultura y la sociedad antigua ha sido algo necesario, de la doble consideración resulta aquella línea del proceso histórico mucho más complicada, contradictoria y heterogénea en la cual el desarrollo de la humanidad deja en muchos terrenos a su espalda cimas cuya altura no volverá a conseguir jamás.

Desde el punto de vista del desarrollo de la comprensión del método dialéctico en Hegel, el problema de la colisión de deberes desempeña, pues, sin lugar a dudas un papel de punto de partida. Temáticamente, esta cuestión no es más que una consecuencia de la concepción general y más dialéctica de la historia, en el sentido de la posterior filosofía hegeliana ya plenamente desarrollada. En el período de Francfort, Hegel descubre y apresa momentos aislados de ese cuadro dialéctico general, elabora según sus posibilidades en la época los presupuestos y las consecuencias de esos momentos, pero no cuenta aún en su filosofía con el cuadro de conjunto. A pesar de ello, su planteamiento de la cuestión es amplio desde el primer momento. La anchura y la profundidad de la concepción, orientada hacia lo social, le distingue tajantemente desde el principio de aquellos otros pensadores contemporáneos que también han protestado contra la dogmática estrechez del imperativo categórico. Precisamente en este punto se muestra todo el sinsentido y el carácter acientífico del expediente de los neohegelianos imperialistas al identificar el período de Francfort de Hegel con una "filosofía de la vida". Pues Friedrich Jacobi, por ejemplo, que de verdad sostuvo posiciones "vitalistas", protesta sin duda también contra la rigidez y la estrechez del imperativo categórico, pero sin contraponerle más que la riqueza del sentimiento humano, del mundo sentimental individual. Y aunque defienda patéticamente determinados pecados "heroicos" contra el imperativo categórico, no llega con eso en ética más que a un relativismo sentimental. Precisamente el problema de la colisión de deberes muestra que la categoría central del pensamiento del joven Hegel en Francfort, la vida, tiene muy poco que ver con esas concepciones vitalistas, y que esa categoría no es más que una expresión todavía poco clara, provisional, de la idea ya presentida de la unidad contradictoria y viva de la sociedad burguesa.

Sin duda ninguna el análisis de Hegel es aquí en lo esencial filosófico-abstracto. Pero en ese marco filosófico aparecen dos importantísimos puntos de vista metodológicos frente a Kant: primero, que el conflicto de deberes se desprende de la dialéctica de lo absoluto y lo relativo.

Cada deber es para Hegel exclusivamente un momento de la conexión dialéctica total de la sociedad, o sea, en la terminología de Francfort, de la vida. Pero esta misma conexión es contradictoria: la contradicción de las diversas determinaciones particulares está en el fondo de su ser, de la vida. La delimitación de las diversas determinaciones (deberes) particulares no es, pues, de tal carácter que esas determinaciones puedan dominar un concreto territorio cada una, o puedan estratificarse jerárquicamente, sino que la relación entre ellas es lucha, choque, contradicción. Como todo momento, todo deber, se presenta con la pretensión de carácter absoluto, tiene por fuerza que entrar en contradicción con otro momento de los que presentan la misma pretensión. Sólo la viva totalidad de todas esas determinaciones es capaz de superar la pugna. Pero su esencia consiste precisamente en ser una totalidad de tales determinaciones pugnantes.

En segundo lugar, según la concepción hegeliana, el que el mero momento se presente pretendiendo ser absoluto es cosa necesaria. Con esto llegamos a un punto en el cual podemos contemplar en su nacimiento mismo la profundidad de la concepción hegeliana de la sociedad burguesa, así como de la esencia del método dialéctico, junto con las necesarias limitaciones de la dialéctica idealista. El descubrimiento de que el momento particular se presenta necesariamente pretendiendo ser absoluto constituye, en efecto, el posterior núcleo de la aceptación crítica por Hegel de la llamada filosofía de la reflexión, de la posición de las determinaciones reflexivas en el marco del método dialéctico. Hegel contempla esas determinaciones como elemento necesario de la dialéctica, pero, al mismo tiempo, como mera etapa del dominio dialéctico del conocimiento de la realidad. Esto le separa, por una parte, de Kant y de Fichte, los cuales han absolutizado las determinaciones de la reflexión, se quedan en ellas y por eso mismo no pueden resolver las irresolubles antinomias que se plantean necesariamente al seguir consecuentemente hasta el final las determinaciones de la reflexión. Pero la actitud le separa al mismo tiempo de la contemporánea "filosofía de la vida", del romanticismo filosófico, etc., corrientes que sin duda combaten la rigidez y estrechez de la reflexión absolutizada, pero que creen que la comprensión de la realidad es posible sin determinaciones de la reflexión, eliminando éstas de la filosofía como formas inferiores de pensamiento meramente racionalista, con lo que llegan necesariamente a un irracionalismo místico.

Estas dos tendencias que tan violentamente se combaten coinciden en ver en las contradicciones con que tropiezan, en las antinomias, algo meramente subjetivo, que surge de los límites del pensamiento humano, y no de la realidad misma. No se distinguen la una de la otra sino por el hecho de que Kant ha inferido de esa concepción básica consecuencias agnósticas, mientras los románticos deducen consecuencias místico-irracionalistas. Hegel, en contraposición con *las dos* tendencias a la vez, se esfuerza por descubrir en la contradicción algo objetivo, el ser de la realidad. Las determinaciones de la reflexión y las antinomias que de ellas resultan necesariamente son, por tanto, para Hegel sólo una etapa en el camino de la comprensión dialéctica de la realidad. Y el rebasamiento de esas antinomias del intelecto meramente reflexionante no supera esas

contradicciones sino para descubrir contradicciones de un nivel superior más desarrollado y rico, el nivel de la razón especulativa. La caracterización hegeliana del intelecto reflexionante, absolutización de los momentos justificados sólo relativamente, aparece como un momento necesario del método dialéctico mismo. En este sentido, Hegel ha presentado luego, en su historia de la filosofía, a Kant y a Fichte como predecesores históricamente necesarios de su pensamiento, y la filosofía de ambos como estadio previo a su propia dialéctica.

Esta actitud de Hegel ante la filosofía de la reflexión no es importante sólo desde el punto de vista del desarrollo del método dialéctico —por estar incluidos en ella momentos decisivos de una correcta determinación y precisión de las relaciones del pensamiento con la realidad, de la dialéctica de lo absoluto y lo relativo en el pensamiento—, sino también históricamente. El romanticismo, tan auténticamente histórico según sus modernos apologistas, asume precisamente en este contexto una actitud totalmente ahistórica: el romanticismo contempla el pensamiento metafísico de los siglos XVII y XVIII, cuyas últimas consecuencias y limitaciones se manifiestan en las antinomias kantianas, como un gran error del espíritu humano. Hegel, en cambio, como historiador auténtico, ve que el camino hacia la dialéctica no podía cubrirse sino de ese modo. Al mismo tiempo vislumbra que el dominio del pensamiento metafísico en sus predecesores ha estado necesariamente enlazado con el total desarrollo cultural de la humanidad, y que ese dominio ha sido un producto necesario de dicha etapa del desarrollo histórico. Engels ha mostrado más tarde de un modo materialista y completo —especialmente por lo que hace al desarrollo de las ciencias de la naturaleza— que la etapa histórica del dominio del pensamiento metafísico ha sido inobviable y necesaria.

La afirmación de la necesidad de la colisión de deberes es, pues, desde el punto de vista de todo el sistema hegeliano, un pregnante caso particular de aquella posición de las determinaciones de la reflexión en el sistema de la filosofía, de la necesidad del origen de contradicciones dialécticas que parten de aquel levantarse las determinaciones relativas a determinaciones absolutas, que es esencial a la ética kantiano-fichteana. Pero bastan los textos de Hegel citados hasta ahora para comprobar que aunque el filósofo formule el problema filosóficamente e intente reducirlo a sus presupuestos filosóficos, considera el problema mismo como nacido de la vida. Es decir, la ética kantiana no es para Hegel algo que ha inventado Kant, simplemente una falsa exposición de la realidad. Hegel combate sin duda en Kant también los momentos en que ve algo falso, algo que no esté pensado hasta el final ni siquiera desde el punto de vista de los presupuestos kantianos. Entre estos momentos se encuentra precisamente la negación de la colisión de deberes por Kant y por Fichte. Hegel refuta esa negación precisamente mostrando la profunda conexión que existe entre la colisión de deberes y los últimos principios de la filosofía kantiano-fichteana. Pero en este punto precisamente se altera la actitud de Hegel. Hegel ve la colisión de deberes como una realidad histórico-social con la que tiene que enfrentarse el pensamiento, de la que tiene que partir el pensamiento. Hegel considera y critica, pues, el carácter antinómico de la filosofía kantiana de dos modos: por una parte, como

enorme mérito de Kant en la reproducción mental de un hecho decisivo de la realidad (descubrimiento de la necesidad de la antinomia), y, por otra parte, como una limitación subjetivista del pensamiento de Kant (detención en la antinomia).

El reconocimiento de esta necesidad de las antinomias en la vida misma de la sociedad es un importante paso adelante en la concepción del ser contradictorio de la sociedad burguesa. Ya antes hemos razonado, partiendo de las concretas condiciones de desarrollo de la filosofía clásica alemana, por qué ese paso tenía que darse primera y principalmente en el terreno de la moral.

Su creciente conocimiento de la sociedad burguesa moverá cada vez más a Hegel a trasladar esas contradicciones desde el terreno de lo abstractamente moral hasta el ancho campo de la actividad económica y social del hombre en la sociedad burguesa.

Cierto que tampoco entonces se queda Hegel detenido ante la mera antinomia de la colisión de deberes. Esto le habría llevado por fuerza a una "concepción trágica del mundo", como suele decirse, a un pesimismo frente a la totalidad de la sociedad burguesa. Su pensamiento empuja necesariamente en la línea de la superación de esas contradicciones. Hemos visto ya que la dirección de esa superación es la concepción de la totalidad en su movimiento.

En este punto se manifiesta la limitación idealista del pensamiento de Hegel en conexión con la limitación burguesa de su horizonte. Hegel se esfuerza cada vez más por concebir como algo a su vez contradictorio, movido por la contradicción, esa totalidad misma en la cual se superan las contradicciones de la colisión de deberes (o, dicho en términos generales, las contradicciones de la vida individual en la sociedad burguesa). Gracias a ese esfuerzo llega —como veremos al final del período de Francfort— a una nueva y superior formulación de la contradicción dialéctica que rebasa las de todos sus predecesores, a la formulación suprema que ha podido conseguir la dialéctica idealista en general. Pero para establecer consecuentemente esa teoría, Hegel no podía quedarse ante la captación dialéctica de la sociedad burguesa y nada más, sino que tenía por lo menos que hacerse con un barrunto de la dirección en la cual se superan a un nivel superior las contradicciones de la totalidad de la sociedad burguesa. Mas Hegel —como los economistas clásicos ingleses— ve la sociedad burguesa como la forma última, más desarrollada y definitiva del desarrollo histórico. Por esta concepción, resulta que las contradicciones básicas de la sociedad burguesa tienen que resolverse de un modo diverso de aquel en que se resuelven las contradicciones de los estadios anteriores que han llevado histórica, lógica o "fenomenológicamente" a ese "punto supremo". Hegel está, pues, obligado a liquidar su nueva concepción de la dialéctica precisamente en la culminación de su sistema, con objeto de llegar, mediante la disolución de todas las contradicciones, a una unidad sin ellas. Como es natural, ese desarrollo no es en modo alguno unívoco en Hegel mismo, sino fruto de una violenta lucha entre dos tendencias de su pensamiento. Pero de su horizonte social se sigue necesariamente que Hegel no sea nunca capaz de superar totalmente el viejo tipo de la doctrina de la contradicción. (Más tarde trata-

remos por extenso otras limitaciones de la dialéctica también debidas a su concepción de la sociedad burguesa.)

La contraposición entre Kant y Hegel rebasa, por tanto, con mucho el campo de la mera lucha metodológica en la ciencia moral. Es característica de una importante etapa del desarrollo del método dialéctico, aunque el cambio en las concepciones metodológicas generales de Hegel se realiza primero de un modo abstracto y limitado. Por otra parte, esa polémica caracteriza una nueva etapa de la comprensión hegeliana de la sociedad burguesa. La filosofía y la poesía alemanas, que en el periodo preparatorio de la Revolución Francesa habían sido dignas contemporáneas de la ideología prerrevolucionaría de Francia, emprenden ahora el camino de la comprensión filosófica y poética de la realidad posrevolucionaria, de la sociedad capitalista en abierto desarrollo. Se comprende que ese esfuerzo de intelección, por realizarse en suelo alemán, en el que en realidad no se había dado ni podía darse una revolución burguesa, ha tenido que ser en muchos aspectos limitado y deformado. Marx y Engels lo han documentado así amplia y convincentemente no sólo por lo que hace a la filosofía hegeliana, sino también respecto de la poesía de Goethe y, sobre todo, de Schiller. En la medida en que ello era posible en el marco de nuestro estudio, nosotros también hemos mostrado las tendencias sociales comunes a los poetas del clasicismo de Weimar y Hegel. Y hemos indicado al mismo tiempo que, en comparación con sus grandes contemporáneos, Hegel ha explicitado mucho más enérgicamente el carácter contradictorio de la sociedad burguesa y se ha ocupado mucho más intensamente y profundamente de su "anatomía", de la economía política. Nuestra ulterior exposición tendrá que mostrar más claramente aún que estos dos rasgos del desarrollo del pensamiento de Hegel están enlazados entre sí del modo más íntimo.

5. Los primeros estudios económicos.

Precisamente aquí, en el punto decisivo de la biografía filosófica del joven Hegel, en el punto en que pueden aclararse las relaciones concretas entre el desarrollo de su dialéctica y sus estudios económicos, nuestras fuentes nos dejan completamente a ciegas. Precisamente aquí nos encontramos entregados casi exclusivamente a meras combinaciones. Y puede aún considerarse una fortuna el que Rosenkranz nos haya comunicado al menos el mero y nudo hecho, la fecha de los primeros estudios económicos de Hegel. El material al respecto, que aún tuvo Rosenkranz a la vista, se ha perdido totalmente desde entonces.

Y seguramente no es una casualidad el que no haya quedado ni rastro de esta parte de la herencia hegeliana. Entre los inmediatos discípulos de Hegel no ha habido ni uno solo que haya mostrado sombra de comprensión de los problemas económicos, ni menos, por tanto, una idea de la importancia que ha tenido para la formación del sistema y de la metodología de Hegel la elaboración de sus conocimientos económicos. Ni siquiera en los escritos conservados e impresos del maestro, en los cuales los problemas económicos aparecen frecuentemente (en la *Feno-*

menología, en la *Filosofía del derecho*, etc.) han sabido los discípulos notar la importancia de esos problemas.

El atraso social de Alemania ha tenido como consecuencia incluso en el mayor genio filosófico de la época, en Hegel mismo, el que el reflejo mental de las contradicciones sociales haya sido idealista, invertido. En sus discípulos, los cuales han vivido en su mayor parte el desarrollo juvenil decisivo en el período de la restauración, falta toda comprensión de la economía; ninguno de ellos ve la importancia de la misma para la comprensión de los problemas sociales. Esta impotencia intelectual es tan completa en el ala derecha reaccionaria de los hegelianos como en el centro liberal y en el ala izquierda. La timidez en el aproximarse a los grandes problemas sociales, que es característica de estos liberales de la cuarta década del siglo, se manifiesta también en su total incomprensión de los problemas económicos. Sólo la radicalización de la lucha de clases en Alemania a principios de la década siguiente ha despertado también en el hegelianismo cierto interés por los problemas económicos, aunque en la mayor parte de los casos sin un conocimiento suficiente y sin trabajo serio en torno a los problemas, cosas ambas que se encontraban, sin embargo, en Hegel. La "elaboración filosófica" de las categorías económicas de los clásicos y de los grandes utopistas por los hegelianos que se encontraban entre los "verdaderos socialistas" y por el propio Lassalle no pasa de ser en la mayoría de los casos un juego meramente formal.

Sólo en el desarrollo juvenil de los fundadores del materialismo dialéctico, en Marx y Engels, encontramos no sólo una profunda y básica ocupación con todos los problemas de la economía política, sino también el consciente descubrimiento de que los grandes problemas de la dialéctica deben estudiarse precisamente en este campo, de que en ese terreno se presenta la tarea de reducir el material acumulado y no elaborado dialéctica y conscientemente por los clásicos de la economía política y por los utopistas a sus legalidades y sus principios decisivos, para descubrir así la contradictoriedad dialéctica de las leyes del movimiento del desarrollo social. Ya en el genial trabajo juvenil de Engels para los *Anales Franco-Alemanes* aparece metodológicamente en primer plano la conexión entre economía y dialéctica. Poco después Marx dirige explícitamente su atención a este problema en los *Manuscritos económico-filosóficos*. La entera última sección del manuscrito está dedicada a la crítica de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, y en ella revela Marx, aun desarrollando una dura y decisiva crítica del idealismo hegeliano, el importante y positivo papel que ha desempeñado en la formación de la dialéctica hegeliana la economía, especialmente la categoría de trabajo, concebida según el modelo de los clásicos ingleses. Los ulteriores e importantes escritos polémicos contra Bruno Bauer, Max Stirner, Proudhon, etc., ofrecen toda una serie de profundas e ilustrativas observaciones sobre todo este contexto.

Es característico del oportunismo de la II Internacional el que durante su período quedara encerrada en los archivos gran parte de esos escritos, sin que nadie reconociera su importancia. Ocurre, en efecto, que con el desarrollo del oportunismo desaparece todo sentido de la dialéctica, y la vaciedad metafísica vulgar entonces reinante creó una atmósfera en la

que resultó muy fácil deformar los resultados claramente formulados de la economía de Marx.

Sólo los bolcheviques realizaron en todos los terrenos una lucha consecuente contra ese oportunismo. Lenin fue en la época el único que vio, con su habitual profundidad, también en este terreno la real significación de Marx, y ello, en este caso, sin conocer una gran parte de los trabajos previos de Marx mismo. Dice Lenin: "Es imposible comprender plenamente *El Capital* de Marx, y especialmente el primer capítulo, si no se ha estudiado y comprendido la *entera Lógica* de Hegel. Por tanto, puede decirse que al cabo de medio siglo ningún marxista ha entendido a Marx." [85]

Rosenkranz, liberal moderado y partidario del llamado centro en la época de disolución del hegelianismo, no ha tenido tampoco idea alguna de la importancia de los estudios económicos de Hegel para el desarrollo de la dialéctica. Para dar al lector una clara idea de lo totalmente que ha perdido en este punto la investigación hegeliana toda base documental, damos a continuación *todo* lo que Rosenkranz dice en su biografía sobre este tema; los posteriores biógrafos se han limitado a copiar lo aportado por Rosenkranz. El descubrimiento de manuscritos de Hegel en los últimos decenios nos ha suministrado un material muy valioso sobre los estudios económicos de Hegel en el período de Jena, pero sigue dejándonos sin luz alguna por lo que hace al período de Francfort.

Rosenkranz afirma que Hegel empezó a ocuparse en Francfort de cuestiones económicas, y que la situación de Inglaterra era lo que más despertaba su interés. Leía regularmente los periódicos y tomaba de ellos extractos detallados. (Que también se han perdido, como era de esperar.) Dice Rosenkranz: "Al mismo tiempo se acercó al inmediato escenario del desarrollo político y aumentó su interés por el mismo. Por lo que hace a la situación de la adquisición y la propiedad, le atraía especialmente *Inglaterra,* en parte, probablemente, siguiendo la corriente general que en el siglo pasado estudiaba la constitución inglesa considerándola un ideal, y en parte también porque en ningún otro país de Europa se han desarrollado las formas de la ganancia y de la propiedad de un modo tan variado como en Inglaterra, ni tampoco en ningún otro país corresponde a ese desarrollo una riqueza semejante en las relaciones humanas. Hegel, como prueban sus extractos de periódicos ingleses, ha seguido con gran ansiedad las sesiones del Parlamento inglés dedicadas al *impuesto de los pobres,* la limosna con la cual la aristocracia de la sangre y del dinero intentaba frenar la amenaza de las masas sin subsistencias." [86] A sas palabras sigue una descripción mucho más extensa del estudio del sistema prusiano de prisiones por Hegel.

Desgraciadamente, Rosenkranz no nos da ninguna fecha. Ello es tanto más lamentable cuanto que Rosenkranz, como habrá apreciado el lector, entiende falsamente la actitud de Hegel respecto de Inglaterra. No hay ni una sola palabra de Hegel que permita creer que haya sido gran admirador de la constitución inglesa, y menos que la haya considerado

[85] Lenin, *Cuadernos filosóficos, loc. cit.*, pág. 99.
[86] Rosenkranz, pág. 85.

ejemplar. En el período de Berna, como se comprende, Hegel no ha estudiado el problema de Inglaterra. La traducción con comentario del folleto de Cart, escrito a principios del período de Francfort, critica en cambio duramente la política reaccionaria de Inglaterra frente a la Revolución Francesa (cfr. pág. 128). Así, pues, el interés de Hegel por Inglaterra parece haber surgido en el curso de sus reflesiones de Francfort sobre la esencia y las leyes de la sociedad burguesa. Ya por eso sólo sería importante e interesante para la biografía de Hegel conocer el momento preciso en que ha empezado ese estudio, pues dado el cambio relativamente rápido de las concepciones de Hegel durante la crisis de Francfort, unos años, e incluso unos meses, pueden haber desempeñado un papel relevante.

Pero Hegel no se ha limitado a la vida económica de Inglaterra, sino que ha empezado también a estudiar la teoría de la economía política. Sobre este estudio dice Rosenkranz: "Todas las ideas de Hegel sobre la esencia de la sociedad civil, sobre la necesidad y el trabajo, sobre la división del trabajo y la riqueza de los estamentos, sobre las instituciones para los pobres y la policía, los impuestos, etc., se concentran finalmente en un *Comentario* escrito como glosa a la traducción alemana de la economía de *Steuart*. Hegel escribió ese comentario, que se ha conservado completo, entre el 19 de febrero y el 16 de mayo de 1799. Hay en él muchas visiones magníficas en la política y la historia, y muchas observaciones muy finas. Steuart era todavía partidario del sistema mercantilista. Hegel combate lo muerto de ese sistema con un noble *pathos*, con abundancia de ejemplos interesantes, intentando salvar el *ánimo* del hombre en medio de la concurrencia y en el mecanismo del trabajo y el tráfico." [87]

Inútil perder tiempo en destacar la pobreza de esas observaciones del biógrafo de Hegel y su radical incomprensión de la problemática. En la última frase dice Rosenkranz que Hegel intenta salvar el "ánimo" en el mecanismo de la sociedad capitalista. Casi parece como si los comienzos de la ocupación de Hegel con la economía política se hubieran movido en la línea del romanticismo económico. Esto resulta muy inverosímil si se tiene en cuenta el posterior desarrollo de Hegel e incluso su fisionomía filosófica y crítico-social tal como ya la conocemos. La célebre palabra según la cual todo lo real es racional y todo lo racional es real ha sido sin duda acuñada por Hegel mucho después, pero, en un sentido general, ella constituye desde Francfort un hilo rector inconsciente de todo su pensamiento. Al estudiar sus apuntes económicos de Jena veremos lo cerca que ha estado Hegel de la concepción "cínica" de los clásicos ingleses, con su afirmación sin consideraciones y veraz de todos los horrores y todas las vergüenzas de la sociedad capitalista, y con su afirmación también del carácter progresivo de esa sociedad a pesar de todo ello. Por eso creemos que esa exposición de Rosenkranz se basa sencillamente en que no ha entendido a Hegel. Pero como no podemos probar esto que acabamos de decir y como, por otra parte, es en abstracto posible que el joven Hegel haya atravesado un breve período de oscilación en la direc-

87 Rosenkranz, pág. 86.

ción de la economía romántica, no podemos enunciar nuestra recusación de la interpretación de Rosenkranz más que a título de hipótesis. Creemos, empero que, basándose en la línea general de desarrollo del pensamiento del joven Hegel, también el lector llegará al convencimiento de que nuestra hipótesis es correcta.

Es difícil probar la influencia directa de opiniones económicas de Steuart en Hegel. Y ello no sólo porque se ha perdido el comentario a Steuart y no podemos saber qué puntos del economista inglés han impresionado más al joven Hegel, a cuáles se ha adherido, cuáles ha rechazado, etc., sino también porque tras del estudio de Steuart no se produce inmediatamente en Hegel la aplicación de los nuevos conocimientos económicos a la sociedad burguesa. También aquí, en efecto, se manifiesta el proceso a saltos del desarrollo de Hegel durante la crisis de Francfort. Luego de tres meses de ocupación con los problemas de la economía política, Hegel se dedica a su principal trabajo de Francfort, el *Espíritu del cristianismo*.

Cierto que también en éste, como después veremos, se tratan los problemas de la sociedad burguesa, pero el tema inmediato es otro, y el cambio de las concepciones sociales y económicas no destaca más que de un modo filosófico general y en algunos lugares particulares. Sólo a partir del período de Jena tenemos a disposición manuscritos en los que se tratan directa y detalladamente los problemas de la sociedad burguesa y el problema de la economía desempeña un papel explícito e importante. No podemos saber en qué medida estaban tratados estos problemas en el último trabajo de Hegel en Francfort, el "fragmento de sistema" de 1800, pues también este trabajo, como veremos, se ha perdido con excepción de dos pequeños pasos. Pero en los manuscritos de Jena puede documentarse además de la lectura de Steuart la de Adam Smith. Mas sigue siendo difícil probar la influencia de cuestiones concretas a causa de la gran abstracción filosófica de las exposiciones de Hegel sobre economía y a causa de su exclusivo interés por los grandes problemas generales.

De todos modos, es muy verosímil que precisamente el estudio de Adam Smith haya significado un punto de inflexión en el desarrollo de Hegel. Pues el problema del *trabajo* como modo central de la actividad del hombre, como realización —según la terminología hegeliana de la época— de la identidad de subjetividad y objetividad, como actividad que supera lo muerto de la objetividad, como motor del desarrollo que hace del hombre un producto de su propia actividad, este problema en el que se expresa el auténtico paralelismo de la filosofía de Hegel con la economía clásica de Inglaterra, ha aparecido muy probablemente por vez primera en Hegel en el curso de su estudio de Adam Smith. Ni el estudio de la situación económica de Alemania, tan atrasada desde el punto de vista del desarrollo capitalista, ni la lectura de Steuart podían haberle dado el impulso necesario.

De nuevo nos vemos reducidos a hipótesis y construcciones en esta importante cuestión, y así sometemos al lector nuestra interpretación con plena consciencia de que no pasa de ser mera hipótesis. La primera prueba documental de que Hegel ha conocido a Adam Smith se encuentra en los manuscritos de los cursos de Jena publicados hace relativamente

poco tiempo.[88] Hegel se refiere aquí a la afirmación de Smith sobre el desarrollo de las fuerzas productivas gracias al desarrollo de la división del trabajo en la industria, y escribe explícitamente al margen de su texto el nombre de Adam Smith. Pero ya en el *Sistema de la eticidad* de 1802 una concepción menos desarrollada del trabajo, la división del trabajo, etc., toma, como veremos, una posición central. Es, por tanto, prácticamente seguro que ya a principios del período de Jena Hegel ha conocido a Adam Smith y ha rebasado con ello, parcialmente al menos, determinadas unilateralídades e insuficiencias de la economía de Steuart.

Creemos, empero, que el estudio y discusión de la economía clásica inglesa por parte de Hegel cae en un período algo anterior, a saber, durante los trabajos previos para el "fragmento de sistema". Cierto que este trabajo no nos aclara nada, al menos directamente, puesto que en los pocos fragmentos conservados no encontramos sino escasísimas referencias directas a problemas económicos y no tenemos tampoco ninguna indicación sobre cómo estaba pensada la estructura de conjunto del trabajo y sobre hasta qué punto estaba realmente terminado en lo esencial. Pero en medio de oscurísimas reflexiones filosófico-religiosas se encuentra un notable paso que, puesto en relación con las posteriores exposiciones de Jena, podría tal vez arrojar alguna luz sobre esta fase desconocida del desarrollo de Hegel.

Hegel habla en ese fragmento de la relación religiosa del hombre con la vida, de la superación de la objetividad, de la muerta positividad en su relación con los hombres y con las cosas. Cuando analicemos con detalle este fragmento hablaremos de los problemas filosóficos y sociales que resultan para Hegel de ese planteamiento. Aquí nos limitaremos a destacar un momento. Dice Hegel: "Pero es necesario que él [el hombre; G. L.] se ponga también en una relación permanente con objetos y que les preserve la objetividad *hasta la aniquilación total.*" Hegel analiza aquí, al conocido modo de Francfort, la relación del hombre con la propiedad y con la dialéctica de la positividad y la vida. En este fragmento encuentra una solución con la teoría tan peculiar y de tan místico aspecto del *sacrificio.* Y sigue diciendo del hombre: "Sería incapaz de unificación con la vida infinita por querer conservar siempre algo para sí, por estar aún ansioso de dominio, o por estar preso en una dependencia; por eso entrega algo de la propiedad, cuya necesidad es su destino, por eso entrega algo como sacrificio, pero sólo algo, pues su destino es necesario y no puede superarse... y con esa *destrucción sin finalidad,* sólo con esa destrucción por la destrucción misma, rescata su otra situación de la *aniquilación con un fin* o utilidad, y al mismo tiempo consuma la objetividad de los objetos por medio de una destrucción no referida a sí mismo, la plena rotura de referencialidades, la muerte; y aunque siga subsistiendo la necesidad de una *destrucción finalística o utilitaria de los objetos,* de todos modos se produce también esa *destrucción sin utilidad,* por la destrucción misma, que es la única conducta religiosa respecto de objetos absolutos."[89] (Todas las cursivas mías, G. L.)

[88] *Realphilosophie,* vol. I, pág. 239.
[89] Nohl, págs. 349 s.

Como se apreciará, el texto es a primera vista muy místico y oscuro. El sacrificio se presenta aquí como escapatoria religiosa de la necesaria positividad del mundo de la propiedad, de la sociedad burguesa, positividad impuesta por "el destino". Lo que nos interesa es la contraposición del sacrificio como "destrucción sin utilidad", como "destrucción por la destrucción misma", con una "destrucción útil" del todo incomprensible en ese texto. El fragmento del que estamos citando es el último pliego, el final del manuscrito de Hegel. Si, pues, Hegel no aclara aquí lo que entiende por ese importante concepto de "destrucción útil" o con finalidad o utilidad, es evidentemente porque la categoría habría sido discutida y explicada en manuscritos anteriores perdidos. Pero del texto citado se desprende por lo menos que la "destrucción útil" es la relación normal y cotidiana del hombre con el mundo de los objetos. El sacrificio tiene precisamente la función de levantarle por encima de esa esfera.

Tenemos que dejar sin discutir aquí la significación del sacrificio para Hegel. Nuestros posteriores análisis, y especialmente el de la teoría social de Hegel en el período de Jena, mostrarán que no se trata en absoluto de un asunto puramente místico-religioso, sino que la cuestión está íntimamente ligada con las ilusiones de Hegel en la época por lo que hace a la solución de las contradicciones de la sociedad burguesa. Lo que aquí nos importa es el concepto contrastante de "destrucción útil" de los objetos. Y para descifrar esta calificación que también suena oscura en un primer momento nos ofrece una aclaración suficiente el *Sistema de la eticidad*, escrito dos años más tarde en Jena. Se trata, en efecto, del *trabajo*. En el *Sistema de la eticidad*, Hegel precisa el concepto de trabajo con palabras ligeramente diversas, en una terminología característica del primer período de Jena y llena de ecos de la de Schelling: el trabajo es "la destrucción del objeto", la destrucción útil y finalística del objeto. La primera tríada dialéctica de que parte aquí Hegel es: necesidad-trabajo-goce. El trabajo queda determinado del modo siguiente: "La destrucción del trabajo o de la concepción, pero como momento, de tal modo que esta destrucción es sustituida por otra concepción u otro objeto; o bien la pura identidad y actividad de la destrucción está fijada; ...el objeto no destruido como objeto en general, sino de tal modo que se coloque otro en su lugar; ...esta destrucción es, empero, el *trabajo*." [90] En la definición misma falta aquí, ciertamente, la palabra "útil" u otra equivalente; pero si se siguen con precisión las exposiciones de Hegel en esta obra y se ve cómo sube del trabajo a la herramienta, de la herramienta a la máquina, queda claro que sólo la palabra falta en aquel texto, y no el concepto; que la palabra sólo se obvió porque era evidente y obvia en el contexto. El enlace entre utilidad finalística y trabajo es desde entonces una idea básica de la dialéctica hegeliana. También en el tratamiento del problema de la teleología en la *Lógica* desempeña el trabajo un papel de extraordinaria importancia, sobre el cual ha llamado explícitamente la atención Lenin en diversas observaciones.

Creemos, pues, poder admitir que la concepción del trabajo, tal como se encuentra como categoría esencial de la concepción hegeliana de la

[90] Lasson, pág. 420.

historia en el *Sistema de la eticidad* del período de Jena, estaba ya presente en las partes perdidas del "fragmento de sistema" del período de Francfort. Y el hecho hace extraordinariamente verosímil que entre los preparativos de dicha obra se haya encontrado también el estudio de la economía de Smith. (Hay que observar aquí incidentalmente que tanto la obra de Smith como la de Steuart se encontraban difundidas en varias traducciones en la Alemania de la época.)

En estas circunstancias es extraordinariamente difícil probar la influencia concreta de los diversos economistas ingleses en determinadas ideas de Hegel. De todos modos hay una serie de rasgos en los que la lectura de Steuart ha dejado sin duda duradera influencia en Hegel. Ante todo vale la pena indicar que Steuart, como ha dicho Marx,[91] es el verdadero historiador entre los clásicos de la economía, y que le interesa más la historia social del origen del capitalismo que sus leyes internas, las cuales estudia mucho menos penetrantemente que los clásicos. Y precisamente en este período en el que Hegel intentaba descubrir filosóficamente la necesidad histórica de la sociedad burguesa, la plétora de hechos históricos que contiene la obra de Steuart y la constante alusión de este autor a las diferencias entre la economía antigua y la moderna, etcétera, tuvieron que hacer en el filósofo una profunda impresión.

Pero además de eso hay que recoger el hecho de que precisamente determinadas limitaciones de Steuart, concepciones en las cuales se ha quedado muy a la zaga de Smith, eran para el joven Hegel mucho más fácilmente accesibles y asimilables que las concepciones más claras y resueltas de Smith. Cierto que Hegel ha combatido en todas partes la muerta positividad y que, por tanto, se inclinaría sin duda a rebasar con Smith determinados aspectos de los restos de la vieja economía, con su fetichización de toda una serie de categorías. Pero estas concepciones han tenido muy profundas raíces en la economía real de los países atrasados. Especialmente una concepción capitalista consecuente de las relaciones entre la economía y el Estado no podía surgir más que en Inglaterra misma, con Smith y Ricardo. Leyendo a los economistas franceses del período napoleónico se aprecian, como ha señalado repetidamente Marx, muchos restos de las viejas concepciones económicas en el problema de las relaciones entre la economía y el Estado. Esta situación se da en Alemania en forma más acusada aún, y sabemos por el lento desarrollo histórico de la economía en Alemania que las ilusiones sobre el papel económico del Estado han seguido vivas hasta mucho después de Hegel, y han desembocado incluso directamente en la posterior apologética burguesa. (Piénsese, por ejemplo, en Lassalle o Rodbertus.) Si se añade a eso que el período de Jena está lleno para Hegel de ilusiones napoleónicas sobre la solución de las contradicciones de la sociedad burguesa, cosa de la que más tarde hablaremos, se comprenderá que en esta cuestión Hegel se apoye más en Steuart que en Smith.

Mas aún hay otra cuestión, económicamente decisiva, en la que Hegel se ha mantenido durante toda su vida en la actitud de Steuart sin conseguir

[91] *Theorien über den Mehrwert* (Teorías sobre la plusvalía), *loc. cit.*, vol. I, pág. 32.

jamás la altura conquistada por Smith y Ricardo en la comprensión de las leyes del capitalismo. En su crítica de la economía de Steuart, Marx ha insistido en que éste ha quedado preso de la vieja teoría del beneficio por la venta, el *profit upon alienation*. Cierto que Steuart distingue entre un beneficio positivo y otro relativo. Este último es el beneficio por venta. Y sobre el primero ha dicho Marx: "El beneficio *positivo* nace del «aumento del trabajo, la industria y la habilidad». Steuart no intenta dar razón de *cómo* nace de eso el beneficio positivo. El añadido según el cual el efecto de ese beneficio es aumentar e hinchar «el bienestar general» parece indicar que Steuart entiende por beneficio positivo simplemente la mayor masa de valores de uso conseguidos por las fuerzas productivas del trabajo, y que concibe ese beneficio positivo como totalmente separado del beneficio de los capitalistas, el cual presupone siempre un aumento del valor de cambio".[92]

Cuando estudiemos más detalladamente las concepciones económicas de Hegel en Jena veremos lo profundamente que queda preso en esa confusa concepción, tan atrasada para Inglaterra. Las visiones más progresivas que se asimila en el curso de su estudio de Adam Smith y de los hechos de la vida económica inglesa posibilitan el que Hegel comprenda relativamente bien y exprese claramente determinadas contradictoriedades del capitalismo, determinadas contradicciones entre el capital y el trabajo; pero jamás ha penetrado en el secreto de la verdadera explotación capitalista, y ni siquiera se ha acercado a él tanto como los clásicos burgueses. Durante toda su vida quedará en pie en este punto una limitadora barrera, nacida sin duda del hecho de que la contradicción entre capital y trabajo, aunque claramente entendida por Hegel, tiene sus raíces, en él, en el conocimiento de las relaciones económicas internacionales, y no en la experiencia vivida real, en el conocimiento real del capitalismo en la vida misma; también, pues, esta limitación del pensamiento de Hegel es reflejo mental del atraso capitalista de Alemania.

Como es natural, las tendencias idealistas de Hegel en este terreno —y especialmente la concepción deformada e invertida de las relaciones entre el derecho y el Estado de una parte y la economía de otra— refuerzan la insuperabilidad de aquella limitación. Pero, como hemos mostrado, esas tendencias tienen la misma razón social que la barrera mental misma. El atraso económico de Alemania no se limita, en efecto, a obrar rectilíneamente y en un solo punto sobre las concepciones de Hegel, no se limita a deformar siempre directamente sus geniales arranques hacia la correcta comprensión de la sociedad burguesa. Sus efectos son más bien complejos y polifacéticos, y penetran en su pensamiento desde los ángulos más diversos.

Trataremos detalladamente las concepciones económicas de Hegel al hablar de sus intentos de sistematización en Jena. Aquí nos interesa sólo mostrar brevemente las consecuencias inmediatas de la ocupación de Hegel con la economía y su modo de acercarse a los problemas de la sociedad burguesa. El momento decisivo está contenido ya en nuestra extensa cita del "fragmento de sistema": Hegel contempla a partir de entonces la eco-

[92] *Theorien über den Mehrwert*, vol. 1, pág. 30.

nomía, la vida económica del hombre, su determinación por la relación económica y con las cosas, como un "destino" insuperable. (En la sección siguiente hablaremos extensamente de la concepción hegeliana del destino.) Hemos observado ya los comienzos de esta concepción en los primeros apuntes del período de Francfort, cuando Hegel realiza sus complicadas consideraciones acerca de cómo pueden compadecerse con el amor las relaciones y situaciones de propiedad (cfr. págs. 137 ss.).

Pero lo que entonces era meramente episódico se convierte aquí en un problema central; lo que allí no era más que uno entre otros de los problemas del amor subjetivo se presenta aquí como destino, enfrentado al representante de la más alta religiosidad, Jesús. Es esencial a la concepción hegeliana del destino en el período de Francfort el que desde el punto de vista del destino la lucha contra un poder enemigo tiene las mismas consecuencias que la huida ante él; la inevitabilidad del destino se expresa precisamente en eso, según las concepciones de Hegel.[93] Pero por místicamente que suenen las palabras de Hegel sobre este punto, en él precisamente hay una concepción mucho más realista de la sociedad y de la historia que la que suele encontrarse en otros filósofos alemanes del mismo período, a saber, la recusación por Hegel de aquellas ilusiones intelectuales, muy difundidas entonces y aun hoy, de que haya algún hombre que pueda estar por encima de su tiempo, por encima de su sociedad, de que sea posible una toma de posición teorética y práctica sobre la sociedad desde un punto de vista "externo" a ella.

En el sentido de esa inevitabilidad se trata la propiedad como destino en el *Espíritu del cristianismo*. Como Hegel concentra en esa obra sus discusiones filosófico-religiosas en torno al problema de la realizabilidad social de la doctrina de Jesús, se comprende que vuelva siempre al célebre lugar del Nuevo Testamento sobre el joven rico al que Jesús aconseja desprenderse de toda su riqueza para conseguir la bienaventuranza de la religión. Recordemos que ya eu Berna se había referido Hegel a ese paso bíblico (cfr. pág. 87). Pero en Berna Hegel se había limitado a decir que en ese texto se expresa el rasgo esencial del cristianismo de dirigirse exclusivamente al individuo, al "hombre privado". El contenido económico del texto bíblico no constituye en Berna para Hegel objeto alguno de polémica.

Esto es, en cambio, lo que ocurre ahora. En el boceto del *Espíritu del cristianismo*, ese contenido moral se contempla desde el punto de vista de la huida de Jesús ante el destino. Propiedad y posesión no pueden convertirse en "relaciones hermosas", y por eso Jesús huye de ellas. El ulterior desarrollo de Hegel consiste en eliminar tácitamente los compromisos de base subjetiva con los que había experimentado hasta el momento: "El Reino de Dios es el estado en el que reina la divinidad, en el cual, pues, han sido superados y suprimidos todos los derechos y todas las determinaciones; por eso se dice al joven: vende todo lo tuyo —es difícil que entre un rico en el Reino de Dios— de aquí la renuncia de Cristo a toda posesión y a todos los honores— estas relaciones con el padre, la familia, la propiedad no podían convertirse en relaciones hermosas, por tanto, no

[93] Nohl, pág. 284.

debían existir, para que, por lo menos, no existiera también su contrario." [94] En el boceto mismo Hegel no explicita ninguna consecuencia más.

El texto correspondiente en la obra completamente redactada tiene un tono muy diverso. Veremos que Hegel tiene en esta obra una relación mucho más próxima y favorable con la persona de Jesús de la que había tenido en Berna. A pesar de ello, jamás condenó en Berna una doctrina de Jesús con la cortante dureza que muestra ahora. (En Berna, la polémica amarga y satírica de Hegel se orienta más contra el cristianismo que contra la Iglesia.) Llega a la historia del joven rico y dice sobre ella en el texto largo definitivo: "No hay prácticamente nada que decir sobre la siguiente exigencia de desprenderse de todas las preocupaciones de la vida y despreciar las riquezas, ni tampoco sobre el paso de Mt. 19, 23 [el evangelio de San Mateo; G. L.]: qué difícil es que un rico entre en el Reino de los Cielos; *se trata de una letanía sólo perdonable en un sermón o en verso, pues una tal exigencia carece de toda verdad para nosotros. El destino de la propiedad se nos ha hecho demasiado poderoso para que sean fecundas reflexiones al respecto, o para que sea imaginable su separación de nostros.* Algo, sin embargo, resulta comprensible, a saber, que la posesión de riquezas, con todos los derechos y con todas las preocupaciones que se desprenden de ella, introduce en el hombre determinaciones cuyas limitaciones ponen barreras a las virtudes, les imponen condiciones y dependencias dentro de las cuales hay sin duda espacio para los deberes y las virtudes, pero no un todo, no una vida plena, pues es un espacio atado a objetos, que tiene condiciones fuera de sí mismo, porque se añade como propio a la vida algo que no puede ser su propiedad. La riqueza denuncia en seguida su contraposición al amor, a la totalidad, por el hecho de que es un derecho y está incluida en una pluralidad de derechos, con lo que la virtud que se refiere a ella, la honestidad, y las demás virtudes posibles en su ámbito quedan constreñidas a la exclusión, y todo acto de virtud resulta en sí mismo algo contrapuesto. *No puede siquiera pensarse en un sincretismo, en servir a dos señores,* porque no pueden ligarse lo indeterminado y lo determinado manteniendo sus formas." (Cursivas mías, G. L.) [95]

Vemos aquí que Hegel ha dado otro gran paso adelante en su reconocimiento de la necesidad de la sociedad burguesa, aunque exprese esa comprensión suya con la mística terminología de su concepción del destino. Vemos también, si pensamos en lo dicho en la sección anterior, lo íntimamente que se relaciona la polémica de Hegel contra la ética kantiana, su enérgico subrayar la inevitabilidad necesaria de la colisión de deberes, con esta concepción de la sociedad en lenta cristalización. En el siguiente análisis del mayor manuscrito del período de Francfort veremos que, sobre la base de esa concepción, la colisión trágica de las contradicciones insolubles culmina en aquella concepción de la religiosidad, incluyendo la persona de Jesús, con cuya ayuda Hegel ha intentado en Francfort resolver esas contradicciones, superarlas. Al mismo tiempo se mostrará que se trata de una contradicción interna de toda la dialéctica idealista

94 Nohl, pág. 397.
95 Ibidem, págs. 273 s.

de Hegel, contradicción que más tarde intentará llevar a reconciliación a un nivel más alto filosóficamente, con resultados no menos vanos.

6. "El espíritu del cristianismo y su destino"

Ya conocemos algunas piezas importantes de este escrito de Hegel —el más extenso del período de Francfort—[96] referentes a la moral, la economía. Ahora nos interesa considerar las ideas filosóficas básicas que contiene, en su relevancia para el desarrollo de Hegel. Todo el escrito es una gran discusión del cristianismo. Ya antes hemos expuesto detalladamente cómo se vio movido Hegel a ese estudio del cristianismo a consecuencia de su cambio de actitud respecto de la sociedad burguesa. Y al hacerlo mostramos que a partir de ese momento Hegel no se sustraería ya nunca más a una toma de actitud más o menos favorable respecto del cristianismo. Pero el tratamiento de este ciclo problemático en Francfort se diferencia cualitativamente del que es propio del período de Jena. Como hemos visto y veremos ahora aún más claramente, Hegel plantea las cuestiones de la sociedad burguesa desde el punto de vista del individuo que vive en ella. Ya en Jena el punto de vista social general predomina sobre el individual; a partir de entonces el individuo es para Hegel miembro de una sociedad, y sus problemas individuales se tratan siempre a la luz de los problemas sociales generales. (Hasta que estudiemos el período de Jena no podremos exponer el importante papel que desempeñan en esto la economía y la profundización en el conocimiento de la dialéctica de lo general y lo particular gracias a las categorías económicas.) Como ahora parte del destino del individuo en la sociedad burguesa, es comprensible que el cristianismo tenga para Hegel en este período una significación mucho más inmediata, fuerte y cargada de sentimiento que en tiempos posteriores. El estudio de la moral cristiana era en el desarrollo de Hegel una etapa inevitable en el contexto del problema de la edificación con sentido de la vida individual y su realización integral.

Puede, pues, decirse que Hegel no ha estado nunca tan sentimentalmente cerca del cristianismo como en este período. Pero sería un grave error creer que esa proximidad incluya una identificación sin reservas del mundo mental de Hegel con el del cristianismo, como siempre han afirmado los neohegelianos reaccionarios. Lasson y Haering especialmente se han esforzado por mostrar que la clave para entender la entera filosofía de Hegel es la plena concordancia de ésta con el cristianismo protestante.

[96] No tenemos datos totalmente fuera de duda para fechar esta obra. Nohl, que ha sido el primero en editarla completa, no puede precisar, en base al manuscrito, sino que ha sido escrita en el invierno de 1798-99 o en el verano de 1799. Creemos que el cambio de la posición de Hegel en la cuestión de la relación del individuo con la sociedad burguesa y la positividad de la propiedad indica con gran probabilidad que la obra está escrita después del estudio de Steuart, o sea en el verano de 1799. Nohl considera inverosímil una fecha posterior porque a fines de 1799 aparecieron los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher, y Hegel no alude a ellos en su obra, mientras que más tarde ha tratado siempre muy mal el libro del teólogo. Véase sobre todo esto Nohl, págs. 404 s.

El planteamiento central de la obra de Hegel y la solución que él da —aunque sea, sin duda, una solución vacilante y contradictoria— muestran lo poco que corresponden a la realidad esas leyendas reaccionarias. Hegel parte de la siguiente cuestión: ¿Es justa la solución de las contradicciones de la vida aportada por Jesús y su Iglesia, y sigue siendo esa solución relevante para la vida de hoy? "Esta idea de un Reino de Dios consuma y abarca la religión entera tal como la fundó Jesús, y queda aún por considerar si satisface plenamente a la naturaleza o si alguna otra necesidad —y cuál— ha llevado a sus discípulos a bucar algo más." [97]

Las respuestas que da Hegel en la obra suenan por lo general de un modo bastante negativo. Hegel parte de los dogmas místicos del cristianismo y pretende mostrar que la religión cristiana no ha recibido su objetividad religiosa, la superación de la mera subjetividad del amor, sino por la resurrección de Jesús. Pero con esto se produce, según Hegel, una situación que constituye "una oscilación indeterminada entre la realidad y el espíritu..." Por eso tenía forzosamente que quedar en el cristianismo una contraposición "que, con el mayor desarrollo, tenía que convertirse en un emparejamiento de lo vivo y lo muerto, lo divino y lo real, el cual, por el añadido del Jesús real al transfigurado, al divinizado, mostraba al más profundo impulso religioso la posibilidad de una satisfacción, pero no se la concedía, por lo que le convertía en un ansia infinita, imborrable, insaciada". Así, según Hegel, el cristianismo desarrollado crea sin duda una "unificación" (y ya sabemos lo que este término significa en Francfort para Hegel), pero una satisfacción que "permanece siempre en la mera consciencia [la del hombre; G. L.] y que impide siempre a la religión convertirse en vida plena. En todas las formas de la religión cristiana que se han desarrollado en el curso de los destinos del tiempo, se manifiesta este básico carácter de la contraposición en lo divino, el hecho de que lo divino no puede existir nunca más que en la consciencia, jamás en la vida". Hegel da luego una descripción de las diversas corrientes del cristianismo y muestra que ninguna de ellas puede alcanzar la verdadera unión con la vida, la verdadera superación de la positividad. Termina su manuscrito con las siguientes palabras: "Es su destino que la Iglesia, el Estado, el servicio divino y el amor, la piedad y la virtud, el hacer espiritual y el mundanal no puedan jamás fundirse en uno." [98]

Como vemos, la respuesta definitiva de Hegel no es en absoluto favorable al cristianismo. El carácter contradictorio de esta obra suya consiste precisamente en que Hegel se ve movido a ver en la religión la única superación real de la positividad en la vida, y a ver en el cristianismo el prototipo de la religiosidad, mientras que, a continuación, luego de todas sus místicas construcciones tan favorables al cristianismo, acaba por llegar a un resultado negativo: al resultado de que el cristianismo es por su esencia incapaz de superar la positividad, lo muerto de la vida, el resultado de que, en definitiva, el cristianismo es una actitud ante el muerto mundo de los objetos tan subjetiva como el amor, y que esa actitud, igual que el amor, deja el mundo objetivo sin superar.

97 Nohl, pág. 321.
98 Ibídem, págs. 341 s.

Veremos que Hegel no ha expuesto nunca todas las consecuencias que se siguen de esas afirmaciones. Su actitud será siempre ambigua y escindida, vacilante. Pero precisamente en este período no puede decirse en modo alguno que se haya identificado plenamente con el cristianismo. Y en el período de Jena tropezaremos con un fragmento filosófico religioso que habla explícitamente de una superación del cristianismo y del nacimiento de una nueva y tercera religión. Cierto que también al hacerlo, al rebasar el cristianismo, Hegel procede de un modo religioso, preso aún en la religión. Jamás puede superar Hegel los límites de las representaciones religiosas, las cuales se armonizan profundamente con la más radical esencia de su idealismo; esto tiene como consecuencia el que en su concepción de la sociedad burguesa el cristianismo no desempeñe sólo el papel de una real fuerza social, sino que, precisamente como religión, recibe una transfiguración también filosófica.

Pero esta actitud de Hegel ante el cristianismo es sumamente contradictoria. E ilustra mucho, incluso para la comprensión de sus posteriores concepciones, contemplar de cerca esas contradicciones cuando, por así decirlo, están *in statu nascendi*. Hegel critica en la comunidad cristiana el que sea incapaz de superar realmente la positividad con su realización del amor. "Pero en la falta de vida del amor de la comunidad, el espíritu de su amor quedó tan hueco, se sintió tan vacío, que no pudo reconocer plenamente en sí al espíritu que le hablaba, ni verle vivo en sí mismo, y por eso quedó siempre ajeno a él. Pero la unión con un espíritu ajeno y sentido como ajeno es dependencia servil." Se mantiene la contraposición y "ella es algo positivo, objetivo, que tiene en sí tanto elemento ajeno, tanto dominio y servidumbre cuanta dependencia hay en el espíritu de la comunidad".[99] Cierto que Hegel afirma esto de la comunidad de Jesús, y no del fundador. Y veremos que esa distinción es esencial en el período de desarrollo que estudiamos.

Según las concepciones de Hegel, el hecho de una tal positividad sin superar es de importancia decisiva para el ulterior destino del cristianismo. Cuanto más complicadas se hacen las relaciones y situaciones humanas, o sea cuanto más se desarrolla la sociedad burguesa, tanto más crasamente tiene que destacar esa contradicción fundamental del cristianismo. "Este fue el punto en el cual la comunidad, que parecía haber escapado a todo destino gracias al amor sustraído a todo lazo con el mundo, puro, sin mezclar, y alimentador de sí mismo, se encontró en realidad aferrada por el destino, pero por un destino cuyo centro era la extensión de un amor que huía de todas las relaciones, un destino que se desarrollaba tanto más con la ampliación de la comunidad, que iba coincidiendo en parte con el destino del mundo —por obra misma de la extensión de la comunidad, porque tomaba inconscientemente en sí mismo muchos aspectos del mundo, y también porque al luchar contra el mundo se iba impurificando él mismo cada vez más." [100]

Pero no faltan en Hegel frases muy rotundas en las que comprueba y condena en el mismo fundador del cristianismo el que haya dejado sub-

[99] Nohl, pág. 336.
[100] Ibídem, págs. 336 s.

sistir la positividad. Esta crítica se refiere siempre a las relaciones de Jesús con el Estado, con la situación de la sociedad civil. (Al final de la sección anterior vimos lo que pensaba Hegel acerca de la actitud de Jesús ante la propiedad privada.) Por lo que hace a la relación con el Estado y la sociedad, Hegel dice lo siguiente: "El Reino de Dios no es de este mundo; pero entonces hay una gran diferencia entre que el mundo real exista de verdad como contrapuesto a aquel Reino o sea sólo una posibilidad. Y como lo primero era el caso y Jesús sufrió conscientemente por obra del Estado, con la actitud cristiana ante el mismo queda ya extirpado todo un aspecto de viva unificación, desgarrado un importante vínculo para los miembros del Reino de Dios, perdidas una parte de la libertad, ...una infinidad de situaciones activas, de vivas relaciones; los ciudadanos del reino de Dios se convierten en personas privadas contrapuestas a un estado hostil, del que se aíslan y excluyen... Es cierto que de la idea del Reino de Dios quedan excluidas todas las situaciones fundadas por un Estado, las cuales se encuentran a un nivel infinitamente inferior que el de las relaciones vivas de la alianza divina, la cual tiene por fuerza que depreciar aquéllas; pero como el Estado existía y ni Jesús ni la comunidad podían suprimirlo ni superarlo, el destino de Jesús y de la comunidad que le permanece fiel es una pérdida de libertad, una limitación de la vida, una pasividad en el dominio bajo un poder ajeno al que se desprecia, pero que de todos modos concedió y facilitó a Jesús lo poco que éste necesitaba de dicho poder, a saber, la existencia en su pueblo." [101]

La interna contradicción presente en las concepciones de Hegel se manifiesta con especial claridad cuando el filósofo intenta aclarar intuitiva y conceptualmente la plena superación de toda muerta objetividad en el Reino de Dios. Hegel aduce muchos ejemplos —especialmente tomados de la vida orgánica— para mostrar que la relación entre la parte y el todo (el individuo y la sociedad) no tiene por qué ser de un modo absoluto y con necesidad mental lo que es en la sociedad burguesa, con la mecánica atadura de la vacía subjetividad a un mundo objetivo muerto e invivificable. Pero para aclarar e ilustrar social e históricamente esa situación no consigue encontrar analogías más que en las relaciones sociales de los pueblos más primitivos. "Incluso en la expresión «un hijo de la tribu de Koresch», por ejemplo, como dicen los árabes para designar al individuo, a un individuo de esa tribu, va implícito el hecho de que este individuo no es meramente una parte del todo, que el todo no es algo externo a él, sino que él mismo es precisamente el todo, el todo que es la entera tribu. Esto se aprecia también perfectamente por la consecuencia que tiene en el modo de hacer la guerra de esos pueblos naturales sin dividir, modo en el cual se entiende que todo individuo es exterminado sin piedad; en la Europa actual, en cambio, en la cual el individuo, cada individuo, no es portador en sí de la totalidad del Estado, sino que el lazo que le une con el todo no es sino mental, pensado, la igualdad en el derecho, la guerra no se realiza contra el individuo, sino contra el todo externo a él; como en todo pueblo auténticamente libre, también entre los

101 Nohl, págs. 327 s.

árabes el individuo es una parte y, al mismo tiempo, el todo. Sólo de los objetos vale rectamente que el todo es diverso de la parte; en lo vivo, por el contrario, la parte es tanto y lo mismo, la misma unidad que el todo."[102]

El hecho de que Hegel no consiga ilustrar su "Reino de Dios" —con cuya ayuda intenta superar las contradicciones de la positividad en la sociedad burguesa de un modo religioso— más que apoyándose en el ejemplo de los pueblos primitivos ilumina muy bien la contradictoria situación en la que se encuentra su pensamiento durante este período. Muchos críticos de la sociedad burguesa han refugiado en sociedades menos desarrolladas y más "orgánicas" su sensibilidad herida por las contradicciones de aquélla; tal es el caso especialmente de los románticos con la Edad Media. Los intentos hegelianos de superar religiosamente las contradicciones de la vida actual de la sociedad llevan necesariamente su pensamiento en esa dirección. Pero es característico de su concepción de las cosas, siempre sobria y próxima a la realidad, el que en este punto apele a los pueblos que aún viven en organización gentilicia, y no a la Edad Media, al feudalismo. Hegel concibe la relación del hombre a la sociedad de un modo radicalmente diverso del que se encuentra en la sociedad burguesa, y la elaboración de los contrastes que así surgen resultará extraordinariamente fecunda para sus posteriores concepciones de la historia, del derecho, del arte, etc. Por otra parte, ya en Francfort, Hegel considera el paso de la sociedad humana desde esas situaciones primitivas hasta la sociedad burguesa desarrollada no sólo como una necesidad de hecho, sino también como un progreso histórico. Pues, como repetidamente hemos visto, Hegel muestra que en el curso de la historia la comunidad cristiana tiene que enfrentarse inevitablemente con las exigencias de una sociedad cada vez más desarrollada.

Así surge ante Hegel la contradicción irresoluble: aquel "Reino de Dios" que debía superar las contradicciones de la sociedad moderna es un estadio social de la humanidad rebasado y superado hace muchísimo tiempo. Hegel se encuentra ante la necesidad de elegir entre el abandono de su ideal religioso o el de la concepción de la progresividad de la historia. Es característico del período de Francfort el que no encontremos en él respuesta tan categórica como la que más tarde nos ofrecerá el filósofo. No ciertamente en el sentido de que en Francfort proclame algún movimiento histórico de regreso a ese estadio primitivo o pretenda liquidar de algún modo la idea de progreso histórico. Ambas cosas, especialmente la necesidad del rebasamiento histórico de los estadios primitivos, se presentan frecuentemente en sus apuntes. Pero, por una parte, no hay todavía ninguna imagen amplia del desarrollo histórico de conjunto, ni, por tanto, puede Hegel situar esos estadios de un modo inequívoco en el lugar que, según sus concepciones, les corresponde en la línea del progreso general de la historia; y, por otra parte, sus discusiones y explicaciones filosófico-religiosas reciben frecuentemente una tendencia "suprahistórica", una

[102] Nohl, pág. 308. En el curso de su exposición y de sus reflexiones, Hegel vuelve repetidamente a hablar de esa analogía con los pueblos primitivos, p. e. página 322, en la que utiliza las narraciones de viajes inglesas publicadas por Forster.

tendencia a la "eternidad" de lo religioso. Esa eternidad es sin duda repetido objeto de superación y crítica. Pero es característico del período de Francfort que la crítica y lo criticado se encuentren coexistiendo muchas veces pacíficamente en el mismo manuscrito. Hegel muestra sin duda las contradicciones trágicamente irresolubles de la religiosidad; pero la solución religiosa, como veremos especialmente en el "fragmento de sistema", sigue siendo durante todo el período de Francfort la culminación intencional de su filosofía.

Todas esas contradicciones tienen aún otro aspecto relevante para la comprensión de Hegel. Cuando se leen, en efecto, esas contradicciones en la formulación del propio Hegel, cuando se leen los juicios negativos sobre el cristianismo sentados por él mismo, puede parecer incomprensible que Hegel haya dado tanta importancia a toda esta temática. Ya antes (cfr. págs. 119 ss.) hemos indicado las circunstancias sociales que han provocado la discusión del cristianismo por Hegel y su incapacidad de desprenderse de él. Pero aquí debemos plantear de nuevo la cuestión: ¿Cómo ha podido Hegel encontrarse en una situación en la cual Jesús se le presenta como un intento serio de resolver las contradicciones de la vida, de la sociedad burguesa? La ineliminabilidad de ese contexto se debe ante todo al idealismo de Hegel. Todo el desarrollo de Hegel, y especialmente su período de Francfort, es una brillante ilustración de las palabras de Lenin: "Idealismo es pensamiento clerical";[103] es decir, el idealismo filosófico, si se mantiene consecuente y fiel a sí mismo, no puede eludir las exigencias religiosas.

Hemos comprobado hasta ahora la existencia en Hegel de un creciente conocimiento de la sociedad burguesa. Con ese conocimiento aumenta su comprensión de una serie de modos necesarios y negativos de manifestación de esa sociedad, la extrañación del hombre respecto del mundo, respecto del semejante, respecto de los objetos, respecto de la misma configuración ajena del Estado y de la sociedad. Este modo general y necesario de manifestación del capitalismo tenía que resultar aún más brutal en la atrasada Alemania. Muchos decenios más tarde Marx ha dicho sobre el capitalismo en Alemania: "En todas las demás esferas nos tortura, como al resto de la Europa occidental continental, no sólo el desarrollo de la producción capitalista, sino también la deficiencia de ese desarrollo. Además de las modernas miserias, nos oprime toda una serie de miserias heredadas, nacidas del ulterior vegetar de modos arcaicos y caducos de producción, con su cortejo de situaciones sociales y políticas *contrarias a los tiempos.* No sólo sufrimos por obra de los vivos, sino también por la de los muertos."[104]

Esta afirmación de Marx vale, naturalmente, más aún para la época de Hegel. El estadio social así caracterizado determina no sólo lo que Hegel tenía que ver y podía ver de la sociedad, sino, además, el *modo como* se acerca a estos problemas, a saber, su idealismo filosófico. Las contradicciones de la sociedad burguesa que ha visto Hegel tenían que

[103] Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass* (Cuadernos filosóficos), *loc. cit.*, pág. 289.

[104] *Kapital, Vorwort zur ersten Auflage (El Capital,* prólogo a la primera edición), Berlín, 1949, vol. I, págs. 6 s.

parecerle aún acrecentadas porque intentaba su crítica y su dominio mental desde el punto de vista y con el instrumental del mejor humanismo burgués, el cual estaba ya sin duda en esta época a punto de abandonar las ilusiones heroicas de los períodos prerrevolucionario y revolucionario, pero estaba muy lejos de concertar sin más una paz apologética con los horrores sociales y culturales de la sociedad burguesa. El carácter posrevolucionario de este humanismo mueve a intentar una solución de las contradicciones en la misma sociedad burguesa y tal como ésta es. Han desaparecido las ilusiones de la posibilidad de una transformación radical de la sociedad, en parte a causa de los acontecimientos franceses, del desarrollo de la Revolución Francesa, y en parte a causa de la situación de Alemania, en la que ninguna fuerza social real se propuso seriamente una transformación revolucionaria, y ni siquiera una modificación radical de la situación social. Hemos indicado ya que con estas tendencias suyas Hegel tomaba un camino parecido al de los más importantes humanistas de la Alemania de la época, Goethe y Schiller.

Por ese complejo problemático, el esfuerzo por superar la positividad de las relaciones, instituciones, etc., de la sociedad burguesa en el capitalismo cobra en Hegel aquella especial configuración que encontramos en el período de Francfort. Hemos podido ya observar —y aún lo veremos más claramente en el curso del posterior desarrollo de Hegel— cómo durante la elaboración de este problema se desarrolla en el pensamiento del filósofo una dialéctica histórica cada vez más viva, a saber, la historia evolutiva de las formas "muertas" de la vida, extrañadas en la sociedad, positivas en su manifestación; esas formas reciben directamente sus caracteres positivos y muertos, pero resultan ser al mismo tiempo productos necesarios de la actividad social del hombre mismo.

Pero este planteamiento histórico-social de Hegel está indisolublemente unido en su pensamiento, a causa de su idealismo filosófico, con otra cuestión filosófica general: la cuestión de la objetividad o coseidad como tal. Como Hegel tiene que enlazar esos dos complejos problemáticos —que en sí mismos no tienen nada que ver el uno con el otro, pero que coinciden por fuerza para todo idealismo, y especialmente para el objetivo—, se le produce esa insuperable coloración religiosa de su superación de las contradicciones de la positividad. Pues la superación de la positividad es en el pensamiento de Hegel no sólo la aspiración a la prueba de que todo lo que aparece de un modo socialmente positivo es un producto de la actividad humana, sino también la exigencia idealista de superación de la objetividad en general.

Está claro que esta última superación sólo puede concebirse en formas religiosas. En este punto, Hegel es durante su período de Francfort más ingenuo y más abierto que luego. Efectivamente ve en la religión la culminación de la filosofía; formula la superación de la objetividad como tal como unión religiosa del hombre con Dios. Y el hecho de que su creciente saber sobre la sociedad y la historia, su sobrio comedimiento, su honradez de filósofo descubran en el detalle violentas contradicciones de esa concepción no puede alterar en nada el carácter básico de ésta. Hay aquí un mal radical e inextirpable del idealismo absoluto. Y aunque en el más sobrio período filosófico de Jena desmoche Hegel la cúspide

religiosa de su sistema filosófico y busque ahora el punto culminante en el saber absoluto, en la filosofía científica —o sea dialéctica—, viendo en él el objetivo del conocimiento humano, con ello no ha pasado de dar a ese problema una formulación aparentemente más sensata, aparentemente científica. Pues el sujeto-objeto idéntico del idealismo absoluto, el regreso del espíritu absoluto sobre sí mismo desde la plena alienación en la naturaleza, su marcha desde la parcial alienación en la historia hasta el pleno conocimiento de sí mismo, es en el fondo lo mismo que la retroducción de toda objetividad a aquel mistificado sujeto que pretende haberla creado: la supresión de la objetividad como tal.

Pero a pesar de toda esa mística idealista, insuprimible en él, la idea hegeliana de la sociedad y de la historia hechas por el hombre mismo es el fundamento metodológico de su concepción dialéctica. Cierto que sólo si se consigue depurar ese "hacer" historia y hacer sociedad de la vieja concepción ilustrada para la cual los motivos conscientes del hacer individual son las causas reales del acaecer histórico-social, explicativas de sus resultados; sólo si esta consideración profundiza hasta los fundamentos no visibles, pero reales y objetivos, del acaecer histórico. Sabemos que Hegel no ha conseguido realmente nunca dar ese paso, y que la concepción idealísticamente mistificada del espíritu desempeña un papel decisivo en su concepción de la historia. Pero no es menos claro —y Marx y Engels lo han subrayado más de una vez— que pese a todas esas mistificaciones la concepción hegeliana de la historia es un paso decisivo hacia la concepción dialéctica de ambos, en el sentido de que Hegel reconoce el carácter "hecho" de la historia por el hombre, al mismo tiempo que subraya el dato de que de las acciones conscientes del hombre en la historia resulta algo diverso, algo mayor de lo que se proponían.

Pero esta concepción de la historia es sin duda resultado de una fase ulterior del desarrollo de Hegel. Para llegar a ella tiene que superar precisamente el planteamiento de Francfort, la marcha que tiene su punto de partida en el individuo. Pero tampoco este planteamiento de Francfort, este partir del destino del individuo, debe concebirse en modo alguno de una manera rígida y mecánica. No hay duda de que ese planteamiento es el hilo rector de sus investigaciones y uno de los motivos que llevan a la culminación del sistema de Francfort en la religión. Pero todo el período de Francfort está colmado por una lucha ininterrumpida por superar o rebasar los límites de ese planteamiento, por rebasar la subjetividad necesariamente enlazada con él, y aunque la solución de Francfort no sea aún más que una mística seudo-objetividad de la vida religiosa, aquella lucha ha allanado, sin embargo, el camino de la posterior concepción objetivista y más dialéctica de la sociedad y de la historia.

Sabemos ya que la tal pugna se centra directamente sobre la dialéctica del a or, es decir, sobre el establecimiento de relaciones dialécticas entre la muerta objetividad de las relaciones y las instituciones sociales y la vida real del individuo. También hemos visto que para Hegel el amor significa la superación de la falsa objetividad, de la positividad.

Este planteamiento condiciona la concepción hegeliana de Jesús en el período de Francfort. Hegel describe la misión y el ensaje de Jesús con las más diversas formulaciones, pero su sentido es metodológicamente

siempre el mismo. En el boceto del *Espíritu del cristianismo* dice Hegel lo siguiente: "Jesús contrapone al mandamiento el talante, esto es, la inclinación a obrar de un modo determinado; la inclinación se funda en sí misma, tiene en sí misma su objeto ideal; no en algo ajeno, como es la ley moral de la razón." [105] Muy análogamente precisa Hegel en el manuscrito redactado ese mensaje, aunque haciéndolo aún más resuelto por la adjunción de un nuevo matiz: "Jesús ha contrapuesto a la positividad de los judíos el hombre; a las leyes y sus deberes, la virtud, y en éstas ha superado la inmoralidad del hombre positivo." [106]

Estas determinaciones de la misión de Jesús corresponden en general a la concepción del amor, ya conocida. Y Jesús es efectivamente para Hegel el gran representante histórico de ese principio. Pero esto no agota aún la significación que Jesús y su doctrina tienen ahora para Hegel. Por el contrario, Hegel descubre cada vez más claramente las debilidades y las limitaciones del amor respecto a la superación de la positividad a que él aspira, y el mensaje histórico de Jesús consiste para el Hegel de Francfort precisamente en superar esas limitaciones del amor, llevar sus contradicciones a un nivel superior de conciliación. Veremos cómo esos esfuerzos de Hegel tenían que llevar necesariamente al fracaso, a la reproducción de las contradicciones del amor en una escala superior.

La deficiencia capital del amor es su aislamiento. El amor no significa más que un momento transitorio en el gran flujo de la vida. "El amor enlaza puntos en momentos, pero siguen subsistiendo el mundo en él, el hombre y su dominio." [107] Cierto que, según Hegel, hay en el amor una tendencia a rebasar ese elemento puntual. Pero también reafirma a cada momento que esa tendencia tiene que fracasar. "Por eso las almas hermosas que son desgraciadas, ya sea porque tengan consciencia de su destino, ya, meramente, porque no queden satisfechas ni en toda la plenitud de su amor y su bondad, pueden tener hermosos momentos de goce, pero sólo momentos." [108]

Lo que, según Hegel, falta al amor es, pues, la objetividad precisamente. El amor es un modo de manifestación del principio divino en el hombre, pero no es capaz de establecer realmente las relaciones vivas entre el sujeto y el objeto. "Este amor es un espíritu divino, pero no es aún religión; para llegar a serlo tendría que presentarse al mismo tiempo en una forma objetiva; el amor, una sensación, algo subjetivo, tendría que fundirse con lo representado, con lo universal, para cobrar así la forma de un ser digno y susceptible de admiración. Esta necesidad de unir en un dios lo subjetivo y lo objetivo, la sensación y su exigencia de objetos, el entendimiento, por la fantasía, en algo hermoso, esta necesidad por lo más alto del espíritu humano, es el impulso de la religión." [109] Aquí se expresa claramente la tendencia central del período de Francfort: la religión es la esfera en la cual se consigue la objetividad verdadera y viva, idéntica con la subjetividad.

[105] Nohl, pág. 388.
[106] Ibídem, pág. 266.
[107] Ibídem, pág. 390.
[108] Ibídem, pág. 389.
[109] Ibídem, pág. 332.

Así surge ya en el esbozo una jerarquía dialéctica de los modos de comportamiento humanos. "El talante supera la positividad, la objetividad de los mandamientos; el amor, los límites del talante; la religión, los límites del amor."[110] La misma idea se expresa más detalladamente en el manuscrito redactado: "La moralidad supera la dominación en los círculos de lo llegado a consciencia; el amor, los límites de los círculos de la moralidad; pero el amor mismo es aún de naturaleza imperfecta; en los momentos del amor feliz no hay espacio para la objetividad; pero toda reflexión suprime y supera el amor, restablece la objetividad, y con ello empieza de nuevo el campo de las limitaciones. Lo religioso es, pues, el πλήρωμα (plétora, plenitud) del amor, la reflexión unida con el amor, ambos pensados en unión."[111]

Esta concepción es metodológicamente interesante desde dos puntos de vista. En primer lugar, ya aquí se presenta en Hegel, y en forma relativamente desarrollada, una importante idea metodológica básica de la *Fenomenología del espíritu*, a saber, el método que consiste en desarrollar dialécticamente los unos de los otros los diversos modos subjetivos de comportamiento ante el mundo —las "formas de la consciencia", como los llamará más tarde Hegel. Y ello de tal modo que cada una de esas formas aparezca como solución de las contradicciones dialécticas del nivel inferior, mientras que las contradicciones que se desarrollan en ella llevan a su vez al nivel superior. Cierto que esta tendencia no está presente sólo en Hegel, sino que es una característica general de todo el período. Encontramos sus primeros trazos ya en Kant, y el método se presenta ya generalizado y desarrollado en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling. Al tratar el período de Jena tendremos que hablar del parentesco y de las diferencias de método entre Hegel y Schelling.

El segundo punto de vista metodológico que hay que destacar aquí es la gran importancia que cobra la reflexión en la derivación dialéctica de la religión por Hegel. En las anteriores consideraciones hemos indicado ya más de una vez que los comienzos de la estimación correcta de la importancia de la reflexión como momento de la totalidad dialéctica es una de las más importantes características de Hegel en el período de Francfort y le separa profundamente de aquellos "filósofos de la vida" y románticos con los que le colocan gustosamente sus intérpretes imperialistas. La importancia de la reflexión queda claramente destacada. Pues la debilidad, la mera subjetividad del amor, consiste, según Hegel, precisamente en que está horro de reflexión y, por tanto, puede ser destruido en cualquier momento por la reflexión, que ha sido sólo evitada e ignorada, pero no asimilada. En cambio, la objetividad de la religión consiste precisamente en que une la reflexión con el amor, en que lleva sus contradicciones a conciliación.[112]

Pero el elemento acertado de esta tendencia, la comprensión de la

110 Nohl, pág. 389.

111 Ibídem, pág. 302.

112 Recordaremos al lector que éste no era para Hegel un poblema completamente nuevo. Ya a principios del período de Francfort había intentado unificar amor y reflexión (cfr. págs. 136 s.); lo que ocurre ahora es que ese problema se desplaza a la esfera de la religión.

necesidad de la reflexión como momento de la dialéctica, cosa que apunta en la dirección de la posterior dialéctica específicamente hegeliana, aumenta en el presente estadio de su desarrollo las contradicciones internas irresolubles de la posición de Francfort. Pues por las exposiciones de Hegel que ya hemos visto sabemos que la reflexión es una forma de elaboración mental de la realidad, íntimamente enlazada con la existencia de la "contraposición" en la vida: la reflexión es propiamente el correlato de esa contraposición. Si, pues, en la unidad religiosa de la vida tiene que obtenerse una superación plena de toda objetividad ajena al sujeto, sin dejar rastro alguno, entonces la superación de la reflexión no es una superación dialéctica en sentido hegeliano (es decir, en el sentido de conservar también y levantar a un nivel superior), sino una plena aniquilación *a la* Schelling. Pero si la reflexión tiene que ser superada en este sentido, ¿cómo puede entonces realizarse la "objetividad" sin objeto a que aspira Hegel en la vida religiosa?

Está claro que esos presupuestos metodológicos tan contradictorios no pueden dar de sí más que contradictorios resultados. En el posterior estadio de su dialéctica, Hegel querrá unificar dialécticametne esas contradicciones en el "saber absoluto"; veremos que su idealismo filosófico no le permite una solución real tampoco en ese caso. En Francfort, cuando busca la unidad de las contradicciones no en el conocimiento, sino en la vida religiosa, surgen dos soluciones radicalmente contrapuestas y antinómicas. Es característico de este estadio del desarrollo de Hegel el que en su manuscrito las soluciones antinómicas se encuentren una al lado de la otra. Es evidente que su incompatibilidad es para Hegel más cuestión de sentimiento y vivencia que de verdadera penetración con el pensamiento. Por eso aplica en ese texto categorías sumamente confusas y contradictorias (por ejemplo, el destino, del que vamos a tener que ocuparnos detalladamente enseguida); por eso también llega a una solución trágica en el análisis de la personalidad y del destino de Jesús. Cierto que la ulterior elaboración de las contradicciones vividas y así surgidas llevará ya en el fragmento de sistema a la nueva formulación específicamente hegeliana de la doctrina de la contradicción; pero ésta no podrá alcanzar la altura que es suprema en la dialéctica idealista hasta que Hegel, como ocurre en Jena, no supere los fundamentos metodológicos meramente vivenciales de su período de Francfort: ante todo, el partir del destino del individuo y, como consecuencia necesaria, la preeminencia de la religión sobre el conocimiento.

Consideremos un poco más de cerca esas soluciones antinómicas a las que llega Hegel inevitablemente. O bien se toma en serio su objetividad sin objetos, y entonces todo se disuelve en una mística niebla, o bien se mantiene fiel al presupuesto de que la reflexión no desaparece totalmente en la vida religiosa, sino que sólo está superada dialécticamente en ella, y entonces resulta que su concepto de la religión es absolutamente inadecuado para superar dialécticamente las contradicciones a cuya solución se destinaba; no es entonces, en efecto, más que otra formulación de la subjetividad del amor, y conserva en sí todas las debilidades de éste, señaladamente la incapacidad subjetivista de superar la positividad.

Atendamos ahora al primer aspecto antinómico de esos intentos de

solución. En su boceto, y polemizando con la filosofía de Fichte, Hegel escribe: "El deber-ser tiene que ser una aspiración y un esfuerzo infinitos si el objeto como tal no es superable, si la sensibilidad y la razón —o la libertad y la naturaleza, o el sujeto y el objeto— son tan contrapuestos que son *absoluta*. Las síntesis «ningún objeto-ningún sujeto» o «ningún yo-ningún no yo» no superan su cualidad de *absoluta*. La ley es una relación pensada de los objetos entre sí; en el Reino de Dios no puede haber relaciones pensadas, porque no hay objetos para-otro. Una relación pensada es firme y permanente, sin espíritu, es un yugo, una composición, un dominio y servidumbre, actividad y sufrimiento, determinar y ser determinado."[113] En el manuscrito redactado, Hegel discute más detalladamente esa esencia de la superioridad religiosa sobre las contradicciones. Aduciremos algunos de los pasos más característicos: "La montaña y el ojo que la ve son sujeto y objeto, pero entre el hombre y Dios, entre espíritu y espíritu, no existe ese abismo de la objetividad; uno es para otro sólo uno y otro por conocerlo."[114]

Aquí está expresado ya en su mística rudeza el sujeto-objeto idéntico: el real conocimiento del mundo no puede ser más que un conocimiento de sí mismo, y el idealismo absoluto tiene que inventarse un sujeto que sea a la vez productor y conocedor del proceso del mundo. Que se trata de Dios, queda dicho por Hegel en Francfort con secas palabras. Pero esta unidad de la vida debe ser realmente una unidad viva, una relación de los hombres entre sí sobre una tal base, en una tal divina armonía. Esta armonía es, según Hegel, el Reino de Dios. Una armonía "en la cual no sólo su [del hombre; G. L.] múltiple consciencia resuena en un espíritu, sino también las muchas formas de la vida en una vida sola, y por la cual al mismo tiempo se suprimen los tabiques divisorios respecto de otros seres como divinos, y el mismo espíritu vivo anima a los diversos seres, los cuales, pues, no son ya sólo iguales, sino unos, y no constituyen ya una asamblea, sino una comunidad, porque no están unidos en una generalidad, en un concepto —en tanto que creyentes, por ejemplo—, sino por la vida y el amor. Jesús llama Reino de Dios a esa viva armonía de los hombres, a su comunidad en Dios".[115]

Hegel es consecuente al llamar *fe* a esta suprema actitud del espíritu, a esta suprema forma de conocimiento contrapuesta al conocimiento común. Dice al respecto: "La fe es conocimiento del espíritu por el espíritu, y sólo espíritus iguales pueden conocerse y comprenderse; los desiguales no pueden conocer más que no son lo que el otro es."[116] Y Hegel subraya insistentemente que no se trata del mismo nivel de inteligencia, etcétera, sino del mismo modo de penetración religiosa por el espíritu, o sea de la fe. Contrapone este modo de conocimiento recíproco de los hombres a "la celebrada y seudoprofunda sabiduría sobre el hombre, al conocimiento del hombre", el cual "para seres escindidos cuya naturaleza incluye una gran pluralidad, muchas y diversas unilateralidades sin uni-

113 Nohl, pág. 395.
114 Ibídem, pág. 312.
115 Ibídem, pág. 321.
116 Ibídem, pág. 289.

dad en sí, es sin duda una ciencia de grandes dimensiones y gran utilidad, pero en la cual escapa siempre a los hombres lo que buscan, el espíritu".[117]

Esta contraposición es interesante porque con ella podemos observar de nuevo, en caparazón mística, un posterior e importante descubrimiento de Hegel. El posterior descubrimiento del proceso histórico por Hegel, que está en la línea del descubrimiento de "las causas no-ostensibles" (Engels), presenta el mismo desprecio del mero psicologismo histórico, pragmático y mezquino en su comprensión de la acción histórica de la persona; en este contexto ha hablado Hegel repetidamente del conocimiento del hombre propio de los mayordomos. Cierto que, por el momento, ese desprecio lleva otro acento, pues está directamente al servicio de esa desa orada construcción de la unidad religiosa del hombre en el Reino de Dios. Es claro, sin embargo, que, con toda la contradictoriedad genética de las concepciones sociales e históricas de Hegel, se encuentra ya aquí el germen de su posterior actitud frente a la comprensión psicologista y servil de los grandes acontecimientos de la historia humana.

El sujeto-objeto idéntico que está en la base de la teoría del conocimiento de todo idealismo objetivo recibe aquí en Hegel, como hemos visto, la abierta forma religiosa de la fe. Gracias a la fe quiere llevar Hegel lo divino y común al hombre y a Dios a una unión en la cual quede superada la "escisión de la objetividad". "¿Cómo podría conocer el espíritu aquél que no fuera un espíritu? La relación de un espíritu a otro es sentimiento de armonía, su unificación; ¿cómo podría unificarse lo heterogéneo? La fe en lo divino no es posible más que por la existencia de algo divino en el que tiene fe, el cual encuentra su propia naturaleza en aquello en lo cual cree, aunque no tenga consciencia de que esto que encuentra sea su propia naturaleza."[118]

En este punto en el que Hegel procede consecuentemente por su línea místico-religiosa destruye todas las anteriores conquistas dialécticas que tan laboriosamente había logrado durante el período de Francfort. Todo se disuelve en la mística niebla de la objetividad sin objetos, de la superación de toda objetividad. En las formulaciones que da Hegel sobre este estadio, su doctrina se presenta como pura mística. Al mismo tiempo abandona precisamente el momento por el cual la religión debía superar dialécticamente las limitaciones subjetivas del amor, a saber, la concepción de la religión como unión dialéctica de amor y reflexión.

Siempre que Hegel toma en serio su idea de la objetividad *sin* objetos, elimina sin contemplaciones la reflexión y destruye así lo que hasta entonces había construido laboriosa y artísticamente. Nos limitaremos a recoger un lugar característico: "El hijo de Dios es también hijo del Hombre; lo divino en figura determinada aparece como hombre; la conexión de lo finito con lo infinito es sin duda un misterio sagrado, porque es la vida misma; la reflexión, que disgrega la vida, puede dividirla en *infinito* y *finito*; y *sólo* la limitación que consiste en contemplar lo finito por sí mismo arroja el concepto de hombre como contrapuesto al

[117] Nohl, pág. 290.
[118] Ibídem, pág. 313.

de lo divino; pero esa limitación no se produce en la verdad, fuera de la reflexión." [119]

Hegel coloca, pues, aquí verdad y reflexión como contrapuestas y excluyentes, a diferencia de lo que postulaba en su punto de partida. Con ello deja de ser la reflexión un momento necesario del ascenso dialéctico hacia la verdad, como era esencialmente en las intenciones metodológicas del propio Hegel en la época, y como lo será ya siempre en su dialéctica desde el período de Jena: un momento que sólo por falsa absolutización se trasmuta en falsedad. Ahora, empero, como absoluta contraposición a la verdad, la reflexión desaparece de la esfera suprema del conocimiento, del autoconocimiento del espíritu. Por eso no es casual que en este momento, y en abierta contradicción con su posterior desarrollo, Hegel llame fe, y no saber, a ese autoconocimiento del sujeto cósmico. Con ello se le convierte en misterio, en "misterio sagrado", un problema capital de su posterior dialéctica, problema con cuya aclaración científica Hegel superará numerosos prejuicios del pe samiento metafísico.

Más sencillo es el aspecto de la otra cara de esta antinomia. No siempre disuelve Hegel la objetividad en esa mística niebla; especialmente cuando se trata de análisis de conexiones sociales o históricas, Hegel es demasiado sobrio y realista como para tomarse en serio la exigencia religiosa de sentar una objetividad sin objetos. Pero en este caso la muerta objetividad del mundo social, la objetividad que habría que superar, su positividad, sigue subsistiendo sin cambio, y la religión descubre ser algo meramente subjetivo, no superior al amor, presa en todas las limitaciones e insuficiencias de éste. La subjetividad hecha así puramente religiosa vuelve a encontrarse entonces frente a una muerta objetividad, a un muerto mundo objetivo, y sucumbe a su poder. Con esto, el nuevo concepto de Dios, tan laboriosamente conseguido, se convierte a su vez en algo positivo. Escogemos ahora como prueba un texto en el cual Hegel ofrece de un modo especialmente contundente esta autocrítica inconsciente de su exacerbada concepción místico-religiosa: "La idea de Dios puede sublimarse todo lo que se quiera, que siempre permanecerá el principio judío de la contraposición del pensamiento y la realidad, de lo racional y lo sensible, el desgarramiento de la vida, una muerta conexión de Dios y mundo, una conexión que no podría tomarse más que como viva, y ante la cual no puede hablarse de las relaciones dadas sino místicamente." [120]

Hegel escribe eso hablando de San Juan Bautista, y no de Jesús mismo, el cual representa, según sus concepciones, una religiosidad superior y más perfecta. En el caso de Jesús, y como hemos visto, las categorías místicas de la filiación divina, el Reino de Dios, tienen la misión de establecer aquella objetividad sin objetos. Pero más tarde veremos, a propósito del tratamiento hegeliano de la tragedia de Jesús, que cuanto más concreta e históricamente orienta Hegel la ejecución de su propia concepción, tanto menos le es posible mantener su tendencia mística, pues en esa misma

[119] Nohl, págs. 309 s. La expresión "misterio sagrado" referida a la relación entre lo finito y lo infinito vuelve a aparecer frecuentemente en este manuscrito. Cfr. pág. 304.

[120] Ibídem, pág. 308.

medida se mueve hacia el segundo miembro de la antinomia que aquí estudiamos: el mundo de los objetos.

Vemos, pues, que no se trata de una contradicción dialéctica viva de la realidad misma, contradicción que Hegel no hubiera captado sino imperfectamente: se trata más bien de una gran contradicción excluyente, dos soluciones antinómicas del mismo problema, las cuales se excluyen realmente la una a la otra, y en cuya contradictoriedad se refleja claramente la irresolubilidad objetiva del problema, la falsedad del planteamiento y de la metodología del Hegel de la época. Hegel no ha tomado entonces consciencia de esta contradictoriedad, pues de haberla tenido no habría colocado tan juntos en el mismo manuscrito intentos de solución tan exclusivos el uno del otro. No obstante, parece haber tenido el sentimiento de que aún tenía algo sin resolver en esta cuestión, y por eso ha apelado a las más diversas construcciones conceptuales auxiliares para conseguir un equilibrio armónico entre sus divergentes líneas mentales. La más importante de esas construcciones auxiliares es una de las categorías principales de Francfort: *el destino.*

Repetidamente hemos tropezado con esta categoría en nuestras consideraciones; hemos visto que Hegel ha considerado destino el Estado y la propiedad, y que esta denominación no era para él en la época una expresión meramente pintoresca y literaria; más bien quería expresar con ella una forma específica de necesidad histórica, una específica relación del hombre a la positividad del mundo exterior, concebida dialécticamente.

En un primer momento parece como si Hegel quisiera iluminar la oscuridad de su filosofía de la religión con la oscuridad de una filosofía no menos mística de la sociedad y de la historia. Podremos sin duda ver que el concepto de destino que tiene Hegel en la época es sumamente oscuro y contradictorio. Pero precisamente en este punto, y a pesar de todas las contradicciones, se manifiesta un núcleo de pensamiento auténticamente dialéctico, de modo que vale la pena estudiar con más detalle lo que ha entendido Hegel en este período con la palabra destino.

El punto de partida de Hegel es la contraposición entre las conexiones inhumanas y puramente mecánicas de la sociedad civil burguesa, especialmente en su forma de manifestación fetichizada —el sistema del derecho penal—, y su idealización e interiorización en la ética de Kant, con la viva conexión dialéctica del movimiento de la sociedad total, en la que el hombre es, al mismo tiempo y de modo indistinguible, sujeto y objeto, actor y receptor que sufre. Para el derecho penal, el criminal no es más que "un pecado con existencia, un crimen que tiene personalidad".[121] Hegel busca entonces aquellas conexiones sociales más generales, más anchas y vivas, más humanas, en las que, aunque el crimen siga siendo un crimen, el ser-hombre del criminal no quede rebasado y suprimido de un modo tan mecánico e inhumano. (Recordamos al lector que hemos aludido ya a ideas análogas de Hegel; cfr. pág. 174). Dice Hegel: "La pena se encuentra inmediatamente en la ley lesionada; el criminal pierde el mismo derecho que él ha lesionado en otro, o sea, merece la pena; la

[121] Nohl, pág. 288.

necesidad de que ésta se cumpla se encuentra en algo exterior, y corresponde al crimen." [122]

Hegel infiere luego que precisamente de esa rígida necesidad de la ley, de esa "majestad" de la ley que Kant ha admirado y glorificado tanto, tiene que resultar en la vida su carácter casual y accidental. "Queda en pie la necesidad del merecer la pena, pero el ejercicio de la justicia no es necesario, pues puede perecer como modificación de un ser vivo, porque puede presentarse también otra modificación; y así se convierte la justicia en algo casual, y puede provocarse una contradicción entre la justic a como generalidad, como algo pensado, y la justicia como realidad, es decir, como existente en un ser vivo." [123] Es claro que también esta concepción de Hegel se encuentra en estrecha relación con su polémica con la ética de Kant y de Fichte, ya detalladamente estudiada por nosotros. En el curso del posterior desarrollo saldrá de esta contraposición una importante actitud de Hegel: la recusación tajante de la deducción de concretas determinaciones legales partiendo del concepto del derecho, como suelen hacer Kant y especialmente Fichte, y la insistencia en el carácter histórico-social, más o menos casual, de los diversos momentos del derecho positivo.

Pero lo que aquí nos interesa es el concepto general de destino elaborado por Hegel en el período de Francfort. Esas afirmaciones sobre el derecho y el delito constituyen sólo un punto de partida, una contraposición complementaria a ese concepto. Lo que importa a Hegel es mostrar que en la vida social se da una necesidad más amplia, ancha, viva y, por tanto, más auténtica, que la expresada en la forma jurídica de la ley. La sobrestimación de la ley jurídico-estatal es en Kant y en Fichte herencia de la Ilustración, ilusión general del período prerrevolucionario de la ideología burguesa. La polémica que en este punto encontramos en Hegel es, pues, una parte de su general proceso de disolución de muchas tradiciones ilustradas en las que había estado ingenuamente encerrado durante su período de Berna, ilusiones que empieza a superar en Francfort a medida que se constituye su método dialéctico; hemos visto ya unas cuantas veces, y aún volveremos a verlo muchas otras, que esa superación se produce muchas veces por la vía de un idealismo mistificado.

La categoría de destino es ahora para Hegel expresión de esa necesidad más amplia, dialéctica y viva. "Pero el destino ocupa un territorio más amplío que la pena; el destino se desencadena también ante la culpa sin delito, y es por tanto infinitamente más riguroso que la pena; su rigor parece desembocar a veces en la más violenta injusticia, por ejemplo, cuando se yergue del modo más terrible contra la culpa más sublime, que es la culpa de la inocencia. Como las leyes no son más que unificaciones pensadas de contraposiciones, no agotan ni de lejos la multiplicidad de la vida; ...pero [la pena; G. L.] no tiene poder alguno más allá de las relaciones de la vida que están vivamente unificadas, dadas, más allá de los límites de las virtudes. El destino es, en cambio, insobornable e ilimitado como la vida misma... Cuando se lesiona la vida, por jurídicamente

122 Nohl, pág. 277.
123 Ibídem, pág. 278.

que sea, por tranquilamente que ello ocurra, aparece el destino; por eso puede decirse que jamás ha sufrido la inocencia, y que todo sufrimiento es culpa. Pero el honor de un alma pura es tanto mayor cuanto más conscientemente ha lesionado vida para conservar lo más alto, y tanto más negro es el crimen cuanto más conscientemente lesiona vida un alma impura."[124] El conocedor de la posterior filosofía de la historia o de la posterior estética de Hegel reconocerá ya aquí el perfil de su concepción de la necesidad histórica, de su teoría de lo trágico, etc.

El aspecto para nosotros más esencial de esa contraposición entre el poder vengador de la pena y el destino es el carácter más vivo y más amplio de este último. Precisamente en esto se expresa muy claramente la tendencia fundamental —aunque a menudo inconsciente— del período de Francfort, a saber, la tendencia a considerar la "vida" como el proceso del movimiento histórico social, a diferencia de la rígida apariencia de sus momentos aislados. Lo decisivo para Hegel es que la ley jurídica es "posterior a la vida e inferior a ésta". Precisamente en esta conexión Hegel se acerca extraordinariamente a su posterior concepción dialéctica cuando dice de la ley: "La ley no es más que la laguna (de la vida; G. L.), la falta de vida como poder; y la vida puede sanar sus heridas, reabsorber en sí misma la vida separada y hostil... lo que falta se reconoce como parte suya, como algo que tendría que estar en ella, y no lo está; esta laguna no es un No-Ser, sino la vida recouocida y sentida como no-siendo."[125]

Y como para Hegel el destino es este movimiento dialéctico de la totalidad de la sociedad, la autodestrucción y la autorreproducción de esta vida misma, la ininterrumpida autorreproducción dialéctica de la sociedad, no puede sorprender que conciba el destino como algo humano por su esencia, aunque —como hemos visto— su rigor sea mucho mayor que el de la pena. "En el destino reconoce el hombre su propia vida, y al impetrarle no impetra a un señor, sino que vuelve y se acerca al propio ser humano."[126] En casos concretos, el destino puede haber sido desencadenado por una acción ajena. Pero esto no altera en nada el hecho de que sigue tratándose del destino propio del hombre. Pues, como hemos visto (cfr. pág. 133), Hegel subraya repetidamente que desde el punto de vista de la relación del hombre al destino es indiferente el que se comporte activa o pasivamente, lo que quiere decir que, en la concepción hegeliana de la época, lucha o huida ante el destino concluyen en lo mismo.

Hegel destaca aún más ese rasgo esencial del destino al rechazar tajantemente la subordinación mecánica kantiana del individuo a la sociedad, subordinación en la cual la sociedad representa siempre y rígidamente sólo la universalidad, el individuo representa con la misma constante rigidez sólo lo particular, y no puede llegar a lo general más que sometiéndose sin condiciones a los principios generales (el imperativo categórico); Hegel introduce, en cambio, la dialéctica de lo universal y lo particular en la relación entre individuo y sociedad. Individuo y sociedad se conciben

[124] Nohl, págs. 283 s.
[125] Ibídem, pág. 281.
[126] Ibídem, pág. 282.

en esta conexión del destino como poderes en lucha; la fuerza se contrapone a la fuerza, y por la lucha se renueva constantemente la viva unidad del todo. "Entendida como destino, la pena es de una naturaleza completamente distinta; en el destino, la pena es una fuerza hostil, algo individual... En esa fuerza hostil, lo general no está separado de lo particular en el sentido en que la ley como generalidad se contrapone al hombre o a sus inclinaciones como particularidad. El destino es, simplemente, el enemigo, y el hombre se le contrapone también como fuerza en lucha; la ley, en cambio, como generalidad, domina lo particular, pone al hombre bajo su obediencia." [127]

Esta contraposición entre individuo y sociedad como fuerzas en lucha no está sólo más cerca de la vida real social que la concepción kantiana, en la que cualquier discrepancia con la ley tiene que ser por fuerza algo recusable simplemente, y en la que, por tanto, es imposible concebir la transformación histórica de la sociedad, su contradictoria autorreproducción, como resultado de su propio movimiento; sino que, además, esa concepción expresa también el otro aspecto, la ligazón recíproca de todas las manifestaciones vitales individuales en la sociedad; el sentimiento y la vivencia (por el momento sólo como sentimiento y vivencia) de que en todo lo que ocurre al individuo, por individual y privadamente que ello se manifieste, está obrando objetivamente esa unidad de la vida social. Hegel apunta esto precisamente en el problema del criminal, en la concepción del criminal y de su pena desde el punto de vista de la categoría de destino.

El hecho de que la dialéctica del crimen se convierta en un foco de expresión filosófica y poética de las contradicciones de la sociedad burguesa es muy característico del período en el que esas contradicciones aparecen ya abiertamente, pero sin que estén aún aclarados sus fundamentos últimos económicos y de clase, y sin que puedan, por lo demás, estarlo. Este hecho es muy fácil de registrar en la Alemania de la época de Hegel; desde Schiller hasta el Michael Kohlhaas de Kleist, este problema aparece en toda una serie de creaciones artísticas de primer orden. Pero no se trata en modo alguno de un problema estrictamente alemán; para comprobarlo, basta con aludir a la creación literaria europea desde Byron hasta Balzac.

Tampoco es, pues, una casualidad ni una excentricidad de Hegel el que la revelación de las contradicciones de la sociedad burguesa ocurra del modo más claro al tratar los problemas del criminal y su delito. Hegel subraya la viva acción de la totalidad de la sociedad en el criminal, y desenmascara la ilusión de que se trate de algo estrictamente individual. "La engañosa ilusión del crimen —destruir vida ajena y ensanchar así la propia— se resuelve en la aparición del muerto espíritu de la vida lesionada contra la vida misma, como Banquo, que vuelve como amigo a Mácbeth, sin estar destruido por el asesinato, puesto que toma su propia silla, y no como invitado al banquete, sino como mal espíritu. El criminal creía matar vida ajena, pero ha destruido la propia; pues la vida no es diversa de la vida, puesto que sólo es en la divinidad una; el criminal ha

[127] Nohl, pág. 280.

destruido sin duda en su soberbia, pero lo que ha destruido es la amistad de la vida: la ha convertido en enemiga suya." [128]

Al considerar esa concepción hegeliana del destino desde el punto de vista de su relevancia para el desarrollo del filósofo, hay que distinguir en ella dos momentos: primero, aquella amplia conexión dialéctica que empieza a apuntar, aunque oscura, confusa e inconsecuentemente realizada, en esa concepción del destino; segundo, esa forma de expresarse de dicha conexión dialéctica, forma característica del período de Francfort, por la cual las consecuencias dialécticas que se presentan se desvían y deforman apartándose del camino correcto.

El primer momento puede apreciarse claramente atendiendo a las citas últimamente aducidas. Se trata para Hegel de una amplia y viva conexión de la vida social en la que las partes muertas y positivas pierden, como momentos de aquella conexión viva, su carácter positivo y muerto, al hacerse momentos del vivo movimiento del todo. En este punto está ya discurriendo Hegel por el camino que lleva a la suprema concepción que podía alcanzar de la sociedad en su conjunto —en la *Filosofía del derecho*—, a la concepción que en su edad madura formularía del modo siguiente: "La necesidad consiste en que el todo esté dirimido en las diferencias conceptuales, y en que ese resultado arroje una determinación firme y permanente, pero no muerta y rígida, sino capaz de producirse siempre en la disolución misma." [129]

No hay duda de que los pasos del manuscrito de Francfort que hemos aducido carecen todos de esa claridad. Repetimos: en la época de Francfort Hegel ha dispuesto más del *sentimiento* y la vivencia de la conexión y de sus determinaciones concretas que de un claro conocimiento de las mismas. Pero la afirmación de esta oscuridad confusa y vivencial de las tendencias del pensamiento de Hegel en la época no debe escondernos la *dirección* en la cual se mueven todas esas ideas. Sobre todo porque también aquí podemos ver intentos nada despreciables de concretar la dialéctica de lo universal y lo particular, y especialmente una enérgica tendencia a rebasar la absolutización kantiano-fichteana de las determinaciones de la reflexión y a concebirlas en su importante conexión dialéctica de conjunto. Precisamente en este momento, cuando Hegel se esfuerza por entender en particulares estudios lo positivo de los fenómenos sociales como momento necesario de la conexión total y como momento en sentido dialéctico, es necesario indicar lo violentamente que está en contradicción esta tendencia con sus esfuerzos filosófico-religiosos, con la disolución de toda reflexión en la objetividad sin objetos de la vida religiosa. Aquí precisamente, viendo aún los que luego serán pensamientos capitales de Hegel en un caos nebuloso, podemos apreciar con toda claridad lo precisamente que se aplican a todo el desarrollo de Hegel las indicaciones de Engels acerca de la contradicción que existe entre el sistema y el método del filósofo. Lo fecundo de esta concepción hegeliana del destino en el período de Francfort consiste precisamente en estos conatos de elaboración del método dialéctico. Y todos

[128] Nohl, pág. 280.

[129] *Rechtsphilosophie* (Filosofía del derecho), Leipzig, 1911, ed. Lasson, 270, apéndice, pág. 354.

esos conatos, por conscientemente que los haya sentado Hegel para apoyar su concepción religiosa, discurren por su cuenta según una línea literalmente contrapuesta a ésa, se encuentran por su tendencia en rotunda contradicción del objetivo consciente de Hegel.

Pero ésta no es más que una parte de la concepción del destino en el período de Francfort: el rostro fecundo y que mira al futuro. La otra cara, la que es específica del período, consiste en que Hegel vuelve a retrotraer inmediatamente al individuo su noción de destino, la cual, sin embargo, había nacido de una fundamentación del individuo en la objetiva conexión social.

El planteamiento central del Hegel de Francfort es precisamente el destino del individuo en la sociedad burguesa. El tratamiento de los problemas de la sociedad burguesa arrastra, ciertamente, a Hegel con cierta frecuencia más allá de los límites de ese estrecho punto de vista, y precisamente en esos casos consigue apresar conexiones dialécticas reales, aunque sea en forma oscura y más bien premonitoria. Pero Hegel utiliza conscientemente todos esos resultados laterales para resolver su problema principal. Y con esa retroducción de la problemática al individuo se producen una serie de deformaciones de su propia concepción y una pérdida notable de la altura a que ya había llegado con el pensamiento.

Tal es también el caso a propósito del problema del destino. Cuando Hegel llama humano al destino, contrapuesto al sistema jurídico, a la pena, la idea es sin duda confusa, pero tiene a pesar de todo un núcleo real en la medida en que lo humano significa la vida social. Si en cambio el concepto se retrotrae inmediatamente al individuo, sin mediaciones, la confusión da lugar otra vez a una mística. Y esto ocurre muy frecuentemente en el tratamiento del concepto de destino, y hasta es la intención consciente de la concepción hegeliana. Pues del carácter humano del destino Hegel infiere a continuación que es posible "reconciliarlo".

En términos abstractos, la idea de reconciliación no es aún contradictoria del carácter social de la concepción hegeliana del destino. Pues este carácter se expresa incluso muy precisamente en el hecho de que, en su polémica contra la positividad de la pena y contra la magnificación kantiana de esa positividad, Hegel no combata los contenidos sociales mismos, sino sólo la forma de la positividad. Hegel se encuentra, en efecto, en el mismo terreno burgués del derecho burgués y de la filosofía kantiana. Hegel no aspira a un orden social radicalmente distinto, sino, a lo sumo, a una determinada modificación del orden dado y especialmente —filosóficamente— a otra concepción de los fenómenos de esa sociedad y de las conexiones entre ellos. El elemento místico se encuentra en el modo como Hegel se representa esa conciliación. Y este problema a su vez se concentra en la tesis de que el destino, autolesión de la vida, puede ser conciliado mediante el amor. "Como también lo hostil se siente como vida, existe la posibilidad de reconciliar el destino... Este sentimiento de la vida que vuelve a encontrarse a sí misma es el amor, y en él se reconcilia el destino... Por tanto, el destino no es algo ajeno, como la pena; no una realidad determinada y fija, como la mala acción en la conciencia; el destino es la consciencia de sí mismo como de algo hostil; el todo puede restablecer en sí la amistad, puede volver por el amor a su pura

vida; así vuelve a ser su consciencia fe en sí misma; la visión de sí mismo se transforma y el destino queda reconciliado."[130]

Como se aprecia, en esta punta o intención consciente de su concepción del destino, Hegel anula todas las conquistas esenciales que se habían ido presentando durante su exposición: la necesidad social del destino se convierte en un "sentimiento del destino", en la vivencia individual de la necesidad de lo que le ocurre a uno. Y partiendo de esta vivencia puramente subjetiva tiene lugar la reconciliación con el destino por el amor. Esta subjetivización es ya sin más una deformación plena de las conexiones reales, pues es imposible que una tal necesidad del destino individual se siga de las determinaciones objetivas del desarrollo social. Precisamente los rasgos individuales casuales del destino personal, cuya casualidad ha visto Hegel muy clara posteriormente en su filosofía de la sociedad y de la historia, se absolutizan aquí por obra de ese subjetivismo y se hinchan hasta cobrar la etiqueta de necesidad. La comprensión meramente subjetiva de la supuesta necesidad de ese acaecer tiene, empero, que contener además la dignidad de una objetividad superior: pues la reconciliación del destino por el amor es para el Hegel de Francfort una vía que lleva a la mística objetividad de su vida religiosa.

Por eso no puede asombrar que desaparezca muy pronto del léxico filosófico de Hegel esa determinación del destino, y no sólo en su aspecto subjetivo, sino también en aquellos momentos que contienen ocultos gérmenes de la posterior concepción hegeliana de la sociedad y de la historia. Las tendencias fecundas se incorporan a su dialéctica social, pero ya no con el término de destino. Y la reconciliación del destino por el amor desaparece completamente en cuanto que Hegel —como ocurre ya en Jena— considera consecuentemente los fenómenos sociales desde el punto de vista histórico-social, y no desde el individual.[131]

La aplicación del concepto de destino a la fundamentación histórico-social de la filosofía religiosa de Hegel en Francfort pone de manifiesto la contradicción general entre método y sistema. Pues aunque Hegel inclina su concepción del destino de tal modo que aparezca como su punto culminante la seudo-objetividad de la reconciliación del destino por el amor, en la aplicación de este concepto a la historia le es imposible ya eliminar aquella dialéctica objetiva que ha construido en el curso de su especulación. Y a la luz de esta objetiva dialéctica social, la suprema solución religiosa que busca Hegel revela ser una *renuncia voluntaria a luchar* con el destino encarnado en la sociedad, en las circunstancias históricas. Pero el propio Hegel ha mostrado claramente en la elaboración de su concepto de destino que la renuncia a la lucha, la huida ante el des-

[130] Nohl, págs. 282 s.

[131] El término *destino* aparece, naturalmente, también en la posterior filosofía hegeliana, pero ya no con la específica significación que tiene en esta fase. Ya en los cursos de Jena de 1805-1806 *destino* significa un tipo de necesidad de la que "no sabemos cuál es su ley, cuál es su contenido, qué quiere", *Realphilosophie*, vol. II, pág. 186. En ese mismo curso, el concepto de destino se atribuye históricamente a la Antigüedad. Ibídem, pág. 267. Esta concepción sigue siendo la hegeliana desde entonces. Cfr. *Ästhetik* (Estética, edición Glockner), vol. II, págs. 101 s. En la *Lógica*, Hegel trata el destino en el sentido de una necesidad mecánica. *Werke* (Obras), Berlín, 1841, vol. V, págs. 187 s.

tino, provoca a éste tanto como la lucha misma, de tal modo que la huida no puede representar en modo alguno una posición más alta. Además, Hegel ha mostrado con la misma claridad que toda renuncia a la lucha, todo retrotraerse del sujeto a sí mismo, deja necesariamente en pie la falsa objetividad, la positividad del contorno social, *sin superarla* en nada.

Cuando, partiendo de tan contradictorios presupuestos metodológicos, Hegel pasa a dibujar la encarnación de la vida religiosa que es para él históricamente decisiva, la figura y el destino de Jesús, obtiene —independientemente de que ello fuera la intención consciente— no el modelo realizado de la vida religiosa, de la superación de la positividad por la objetividad sin objetos de la religión, sino una *figura trágica*, la encarnación de la irresolubilidad de las contradicciones. Aun más en contradicción con las intenciones filosófico-religiosas de Hegel, lo que éste obtiene es una figura trágico-*histórica*.

La introducción al boceto de la obra formula muy claramente las condiciones históricas de esta tragedia. Hegel parte precisamente de la tensa situación revolucionaria en que se encontraba el judaísmo en tiempos de la aparición de Jesús. Aduciremos literalmente las palabras de Hegel, en parte porque esa actitud histórica es muy característica de la contradictoria pugna interna a que están sujetas sus tendencias, y en parte porque en esas palabras encontramos una curiosa variación de aquella nueva y más histórica concepción de la positividad que hemos visto ya en los dos fragmentos de folletos políticos. En estos textos se expresa muy claramente la idea de que la agudización de la positividad es un momento social desencadenador de una revolución o, por mejor decir, que la maduración de las condiciones de la revolución revela de un modo rotundo el carácter positivo de la situación social. "En la época en que apareció Jesús en la nación judía, ésta se encontraba en la situación que es condición de una revolución que estallará antes o después, la cual tiene siempre el mismo carácter general. Cuando el espíritu se ha alejado de una constitución, de las leyes, y, a consecuencia de su transformación, no está ya de acuerdo con aquélla, se produce una búsqueda, una aspiración a otra cosa que efectivamente se encuentra pronto, de lo que se origina una multiplicidad de formaciones, modos de vida, aspiraciones y necesidades que, cuando han divergido hasta el punto de no poder coexistir juntas, dan lugar a una explosión y dan existencia a una nueva forma general, a un nuevo lazo de la humanidad; cuanto más laxo es ese lazo, cuanto más deja sin unir, tanto más semilla contiene de nuevas desigualdades y futuras explosiones." [182]

Sobre ese fondo dibuja Hegel la tragedia de Jesús. "Como Jesús entra en lucha con todo el genio de su pueblo y como había roto totalmente con su mundo, la consumación de su destino no podía ser sino el aplastamiento bajo el genio hostil de su nación; la magnificación del Hijo del Hombre en su catástrofe no se debe al hecho negativo de haber abandonado todas las relaciones con el mundo, sino a lo positivo de haber negado al mundo innatural su naturaleza, de haber preferido salvarse en la lucha y la catástrofe antes que inclinarse conscientemente ante la corrup-

[182] Nohl, pág. 385.

ción o que revolcarse en ésta inconscientemente, penetrado por ella. Jesús tuvo consciencia de la necesidad de su derrota, e intentó convencer de ella también a sus discípulos." [133]

La tragedia de Jesús tiene aquí un aspecto aún bastante teológico: es el sacrificio del individuo para la salvación, por la "redención" del mundo corrompido. Pero cuando Hegel concreta ulteriormente sus concepciones sobre Jesús, acaba siempre por referirse a la huida de Jesús ante las concretas formas de su contorno histórico-social. Por eso Hegel tiene que acabar por decir de Jesús lo que jamás había dicho tan duramente, ni siquiera a propósito de la mera subjetividad del amor: "Y así no pudo hallar la libertad más que en el vacío." Y aquí formula Hegel la tragedia de Jesús de un modo completamente distinto y mucho más trágico.

"El destino de Jesús era sufrir por el destino de su nación, o bien haciendo de ese destino el suyo propio, soportando su necesidad, compartiendo su goce, uniendo su espíritu con el de su pueblo y sacrificando su hermosura, su unión con lo divino; o bien repeler el destino de su pueblo y mantener en sí mismo su propia vida, sin desarrollarla ni disfrutarla: *en ningún caso consumar la naturaleza;* en el primero, sentir sólo fragmentos de ella, y aún estos impurificados; en el segundo, llevarla plenamente a consciencia, pero sin conocer su *forma* más que como una sombra brillante cuya esencia es la suma verdad, pero *renunciando* al sentimiento de esa esencia, *a su vivificación en la acción y la realidad.* Jesús eligió el segundo destino, la separación de su naturaleza y del mundo... Pero cuanto más profundamente sentía esa separación, tanto menos podía soportarla serenamente, y su actividad fue la valiente reacción de su naturaleza contra el mundo, y su lucha fue pura y sublime porque había reconocido el destino en toda su dimensión y se había opuesto a él... la lucha de lo puro con lo impuro es un espectáculo sublime, el cual se transforma, sin embargo, pronto en algo horrendo cuando lo santo mismo sufre bajo lo no-santo y una amalgama de ambos, con la pretensión de ser pura, se alza contra el destino mientras todavía está presa en él... Lo que se ha liberado en parte del destino, pero manteniéndose también en parte ligado a él, con consciencia de esa mezcla o sin ella, tiene que desgarrarse a sí mismo y desgarrar la naturaleza tanto más terriblemente; y en la mezcla de naturaleza y antinaturaleza, el ataque a la última tiene que herir también a la primera, pisotear el grano al mismo tiempo que la paja, y herir incluso lo más santo de la naturaleza, puesto que está entretejido con lo no-santo." [134]

Con esta trágica concepción de la persona de Jesús se derrumba la concepción de la vida religiosa, cuyo gran representante debía ser, para Hegel, Jesús. Resulta, en efecto, que la superación religiosa de la mera subjetividad del amor, el intento de crear una objetividad sin objetos, reproduce simplemente a un nivel superior las contradicciones del amor, o sea la permanencia de la positividad de las determinaciones sociales

[133] Nohl, pág. 317. Como es obvio, Hegel usa aquí la palabra "positivo" en su corriente sentido elogioso, y no en la significación técnica que él le da en su escrito.

[134] Ibídem, págs. 328 s. (Cursiva mía. G. L.)

y, en la interacción de esa positividad con el sujetivismo del amor, la provocación del destino por la huida ante él. A ese nivel superior las contradicciones del amor aparecen en una trágica irresolubilidad. El dibujo conceptual de la figura de Jesús no arroja, pues, prueba histórica alguna de la realizabilidad de la vida religiosa hegeliana, y es más bien un *pendant* filosófico de las trágicas figuras del amigo juvenil Hölderlin, especialmente del Empédocles de este poeta. Cierto que subsiste entre ellos la esencial diferencia de que Hölderlin se ha mantenido fiel a los ideales de la Revolución Francesa hasta su trágico fin, y por eso ha colocado lo trágico en el centro de sus esfuerzos poéticos de un modo consciente y querido, mientras que el Hegel de Francfort quería llevar precisamente a reconciliación las contradicciones de la sociedad burguesa mediante la concepción de la vida religiosa, y no ha llegado a la tragedia sino contra sus intenciones conscientes, a consecuencia de la contradicción objetiva entre el sistema a que aspira y el método que efectivamente aplica, a consecuencia de su honesta aplicación de ese método pese a su contradicción con las conclusiones deseadas. Por tanto, la consecuencia trágica no es en Hegel ni de lejos tan consciente como en Hölderlin.

Al tratar del "fragmento de sistema" de Francfort veremos incluso que, a pesar de la irresoluble contradicción con que aquí tropieza, Hegel seguirá buscando por vía religiosa la solución de las contradicciones de la vida real. Por eso los resultados reales del período de Francfort se manifiestan siempre en una lucha interna, en una ininterrumpida e inconsciente critica de las tendencias que constituyen conscientemente el punto central de sus esfuerzos de la época. Con ello, como hemos visto, quedan sin resolver contraposiciones plenamente antinómicas descubribles en los escritos del filósofo, pero precisamente por el hecho de que, sin preocuparse por esas antinomias, Hegel sigue elaborando enérgicamente las dos astas de las mismas, sigue apropiándose incansablemente material empírico para concretarlas y sigue elaborando mentalmente este material, precisamente por eso su método dialéctico va desarrollándose "en el abono de las contradicciones".

Entre dichas contradicciones se encuentra el hecho de que Hegel, a consecuencia de la objetividad a que aspira en la vida religiosa, tiene por fuerza que subrayar la socialidad de ésta. Pues la subjetividad del amor se manifiesta, según él, precisamente en su carácter de relación "puntual", necesariamente pasajera, entre individuos aislados. El máximo social del amor, interpreta Hegel en una ocasión, consiste en ser el fundamento de la familia (cfr. pág. 139). Pero la vida religiosa pretende ser una nueva fundamentación de las relaciones sociales entre los hombres (Reino de Dios, comunidad, Iglesia, etc.). Y la trágica contradicción que acabamos de ver en la vida personal y en el destino histórico de Jesús se repite en la imposibilidad —repetidamente confesada— de llegar sobre esa base más allá de la fundación de una secta. Este carácter sectario del cristianismo había sido subrayado por Hegel ya en Berna. Entonces lo había criticado duramente y rechazado partiendo de sus concepciones republicanas arcaizantes. Ahora su actitud es mucho más favorable en lo esencial, sin que por ello pase por alto las limitaciones sociales de un tal desarrollo en secta.

Esta valoración más positiva del ejemplar papel social de las pequeñas comunidades es un rasgo general de la época. Recordaremos de nuevo al lector el *Wilhelm Meister* de Goethe, en el que una tal comunidad de individuos de alto nivel intelectual y moral no sólo trabaja en el sentido de la recíproca educación de sus miembros en busca del ideal del hombre armoniosamente desarrollado del humanismo, sino que se propone también metas sociales, a saber, la liquidación voluntaria y pacífica de los restos feudales, el traslado de la anticuada producción agrícola a una vía capitalista. (En la continuación de esa obra, aparecida mucho más tarde pero planeada por entonces, los *Wilhelm Meisters Wanderjahren* [Años de viaje de Guillermo Meister], aquella comunidad se pone ya fines que rozan a veces incluso las ideas del socialismo utópico.) Teoréticamente esas ilusiones del período del humanismo alemán han encontrado en Schiller clara expresión. En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Schiller contrapone al "estado natural" feudal-absolutista el Estado estético humanista. Y termina sus consideraciones con las siguientes palabras: "Pero ¿existe un tal estado de la hermosa apariencia? ¿Y dónde puede encontrarse? Según la necesidad, existe en toda alma fina; en el terreno de los hechos, seguramente... se encuentra sólo en algunos pocos círculos selectos..." [135]

Al considerar más de cerca las observaciones de Hegel acerca de las consecuencias sociales de la obra de reforma moral de Jesús, de la superación del dualismo kantiano de razón y sensibilidad, de deber e inclinación, tiene por fuerza que llamarnos la atención el parentesco de las mismas con esas ilusiones humanistas de Goethe y de Schiller. Ya hemos aludido a ese parentesco de tendencias por lo que hace a la superación de la ética kantiana (cfr. pág. 169); consideremos ahora una frase de Hegel acerca de las consecuencias sociales de esa superación. Dice hablando de Jesús: "La universalidad que pierde la reconciliabilidad —puesto que en ella la ley pierde su forma, el concepto es desplazado por la vida— es una pérdida aparente y, en realidad, una ganancia verdadera e infinita a causa de la riqueza de relaciones con los individuos, *tal vez menos en número*, con los que entra en contacto" [136] (cursiva mía; G. L.). El contacto con las ilusiones humanistas de Goethe y de Schiller es tan manifiesto que no necesita comentario.

Más importante es subrayar brevemente la diferencia de las tendencias a pesar de su parentesco, porque con ello puede iluminarse el carácter específico del desarrollo de Hegel. El contenido humano y social de las ilusiones humanistas es en esta época, en Schiller y sobre todo en Goethe, incomparablemente más concreto, sobrio y realista que en Hegel; los dos poetas, y especialmente Goethe, están mucho más libres de ataduras religiosas que el Hegel de Francfort. Por eso asumen frente al cristianismo una actitud mucho más crítica y recusatoria que la de Hegel.

Pero ése es sólo un aspecto de la cuestión. Y no puede pasarse por alto que precisamente en la vía de Hegel hacia la vida religiosa se expresa, aunque sin duda en forma muy confusa y mística, una tendencia de su

135 Carta 27ª.
136 Nohl, pág. 269.

pensamiento que rebasa lo conseguido por Goethe y por Schiller en cuanto a verdadera socialidad, real esfuerzo por dominar los problemas de la sociedad burguesa. En Hegel, la tesis del pequeño grupo en el cual pueden obrar vivamente los ideales humanistas no es nunca objetivo final; siempre aspira Hegel a una moral, a una concepción del comportamiento humano, que sea capaz de penetrar toda la sociedad civil burguesa. Esta tendencia le lleva en Francfort a aquellas consecuencias místico-religiosas de las que hemos hablado detalladamente. En esta tendencia se manifiesta igualmente la contradicción, siempre viva en su pensamiento, entre sistema y método. La grandeza filosófica de Hegel se muestra precisamente en el hecho de que, en su camino hacia aquellos ideales a los que aspira, pone sin contemplaciones ante la vista todas las contradicciones que le salen al encuentro, expresa claramente su contradictoriedad y hasta aspira cada vez más intensamente a descubrir en esa contradictoriedad su esencia, su movimiento y su legalidad.

Precisamente por esa tendencia ha llegado Hegel mucho más allá que Goethe o que Schiller en la comprensión de la sociedad burguesa y en la elaboración del método dialéctico. La complicación y la irregularidad del desarrollo del método dialéctico en Alemania resultarían con toda claridad de una comparación de las direcciones de desarrollo de Goethe y Hegel. La proximidad de Goethe al materialismo es incomparablemente mayor, así como su crítica falta de prejuicios ante todas las ideologías religiosas. Y, sin embargo, Hegel ha llegado a un nivel de elaboración del método dialéctico que Goethe no ha podido alcanzar jamás a pesar de toda su predisposición, aun robustecida por sus estudios; aún más: cuando esa dialéctica se le ofreció ya lista (en la *Lógica* de Hegel), Goethe fue incapaz de comprenderla plenamente.

Así, pues, al contemplar todas esas tendencias místicas, confusas y contradictorias del Hegel de Francfort no hay que olvidar que su tendencia básica apunta a la comprensión de los problemas de la sociedad burguesa en su totalidad y en su movimiento. Esta tendencia desemboca sin duda en una reconciliación con dicha sociedad; pero es una reconciliación sin apologética, sin engaño; una reconciliación basada en la elaboración y explicitación de sus contradicciones dialécticas. Y en esta comprensión y formulación de las contradicciones se expresa siempre la básica tendencia humanista de Hegel, su crítica humanista de la sociedad capitalista. Por confusas y desorbitadas idealísticamente que sean sus principales categorías del período de Francfort —como, por ejemplo, la de amor— es imposible pasar por alto este aspecto, a saber, la rebelión humanista contra la ausencia de alma, la fealdad y la inhumanidad de la sociedad capitalista. Cuando Hegel aspira, a pesar de todo, a la reconciliación, ésta significa en último extremo el conocimiento y el reconocimiento de la existencia real y, en última instancia, del carácter progresivo de la sociedad capitalista.

Los intérpretes burgueses de Hegel han vulgarizado este aspecto de su pensamiento. Del hecho de que Hegel ha rechazado ya muy pronto la ética kantiana y luego ha tratado siempre cada vez más resueltamente los problemas morales como parte, como momento de la totalidad social, esos intérpretes han inferido que Hegel no ha visto contradicción alguna

entre las costumbres y las concepciones dominantes en la sociedad burguesa y la moral. La vulgarización de las concepciones de Hegel se debe a que si Hegel ha recusado la ética kantiana ello ha sido también en parte porque esa ética estatuye una conexión no sólo subrepticia, sino también mecánica y rígida, sin contradicciones, entre la moral y las instituciones sociales. Cuando Hegel trata la moral individual como un momento del todo, de la eticidad, subordinándola a ésta, lo que pretende expresar con eso es precisamente el carácter movido y contradictorio de la conexión. Así, pues, por enérgicamente que tome posición Hegel contra el formalismo kantiano y contra la cháchara individualista-romántica en moral, nunca abandona la crítica humanista de la sociedad burguesa en ese terreno.

En el período de Francfort, cuando Hegel parte de la relación del individuo a la sociedad burguesa, esta orientación suya es extraordinariamente visible. Ya al hablar del problema del crimen hemos podido observar tendencias que apuntan en esa dirección. Pero Hegel ha rebasado ampliamente ese terreno. Detrás de sus categorías del amor y la vida religiosa hay una tendencia con esa dirección: la tendencia a mantener no sólo el derecho objetivo de la sociedad frente al individuo, sino también la justificación de las exigencias humanísticas individuales frente a la sociedad. La tragedia de Jesús se debe precisamente al choque de esas dos exigencias. Pero no es éste el único lugar en que Hegel muestra esa contradictoriedad. En otro lugar del mismo manuscrito habla de la célebre pecadora del Nuevo Testamento, María Magdalena, se burla de sus interpretaciones pequeño-burguesas y termina su caracterización con las siguientes palabras: "¿Habría sido mejor que María se adaptara al destino de la vida judía y que su vida, como autómata de la época, hubiera transcurrido en justicia y vulgaridad, sin pecado y sin amor? La época de su pueblo era probablemente una de esas en las que el alma hermosa no puede vivir sin pecar, aunque, como en cualquier otra época, puede volver por el amor a la más hermosa consciencia." [137]

Parece obligado pensar que esa actitud de Hegel se desprende de su específico punto de partida en Francfort, que es el individuo, y que quedará completamente superada con el cambio hacia el punto de vista objetivista, general y social. Pero con esto se simplificaría demasiado la doctrina moral del Hegel posterior. Como no nos es posible aquí tratar por extenso esta cuestión, nos limitaremos a ilustrar la actitud de Hegel —sin duda modificada por el cambio de metodología, pero idéntica en lo esencial— con un texto de la estética. Hegel habla en él de las obras juveniles de Goethe y de Schiller; y el texto es interesante también por constituir una prueba más de que las concepciones de Hegel coinciden con las de los clásicos alemanes y no, como afirman los neohegelianos, con las del romanticismo. Dice Hegel: "Pero el interés y la necesidad que sentimos de una tal totalidad individual y real, de una tal viva independencia, no nos abandonará ni puede abandonarnos nunca, por excelente y razonable que consideremos el desarrollo esencial de la situación en la vida política y civil. En este sentido podemos admirar el espíritu poético juvenil

[137] Nohl, pág. 293.

de Goethe y de Schiller, en su intento de recuperar en la situación de la nueva época la perdida independencia de las formas." [138]

El cambio de las concepciones de Hegel, la mayor objetividad de su punto de vista respecto de la sociedad y de la historia, se manifiesta más bien en una ulterior ampliación de dicho punto de vista, en la unión de los complicados problemas morales que resultan de las pasiones individuales con el grande y necesario curso de la historia. Surge así en Hegel una generosa concepción de la historia, libre de todo moralismo y que, sin embargo, estima correctamente la actividad humana, la grandeza y la tragedia del hombre. Esa concepción ha nacido orgánicamente de las luchas internas del período de Francfort con la dialéctica del individuo y la sociedad, como podemos comprobar por el hecho de que la concepción aparezca ya plenamente desarrollada a principios del período de Jena. En uno de los primeros escritos de Jena, el intento de completar el folleto sobre la constitución de Alemania, Hegel ofrece ya caracterizaciones de Richelieu y Maquiavelo en las que puede apreciarse claramente la presencia de un espíritu auténticamente histórico en el autor. Y no se trata meramente de una comprensión hermosa y humanista de momentos aislados del proceso histórico; esto no es más que una de las fuentes de las que ha brotado la correcta comprensión dialéctica de la historia por Hegel. Cuando Engels elogia en Hegel, por comparación con Feuerbach, el que haya apreciado más profunda y correctamente que éste el papel del mal en el desarrollo histórico, está sin duda aludiendo a un complejo problemático más amplio que aquel cuyo desarrollo en Hegel acabamos de esbozar; pero no hay duda de que esta problemática es una de las principales corrientes que luego desembocan en la totalidad de aquella concepción de la historia.

7. El fragmento de sistema de Francfort.

No sabemos en qué medida la comprensión de las contradicciones que hemos analizado en la sección anterior, o, por lo menos, la sensación de que había en el sistema algo contradictorio, ha impedido a Hegel completar y publicar el *Espíritu del cristianismo*. Carecemos en general de informaciones sobre hechos o fechas de final del período de Francfort que pudieran indicarnos las etapas por las cuales ha proseguido el desarrollo de Hegel. Lo único que poseemos es un fragmento de sistema (o un boceto del mismo) que, en la versión que nos ha llegado, se terminó de redactar el 14 de septiembre de 1800, y lleva esa fecha de mano del propio Hegel.[139] No sabemos qué trabajos preparatorios han precedido a

[138] *Ästhetik* (ed. Glockner), vol. I, pág. 266.

[139] En realidad, no poseemos de ese manuscrito hegeliano más que dos pliegos escritos (que hacen cada uno de ellos dos páginas de la edición Nohl). Según la paginación del propio Hegel, el manuscrito parece haber tenido 47 folios escritos de ese tipo. Se han conservado el 8º y el 47º (Nohl, pág. 345). Es dudoso incluso que Hegel considerara terminado ese trabajo. En todo caso, en su carta a Schelling de 2 de noviembre de 1800 habla de sus trabajos sistemáticos en presente. Claro que no podemos saber con seguridad si la frase se refiere a los fragmentos conservados o a

este fragmento. Por eso nos es imposible reconstruir las transiciones concretas que llevan del *Espíritu del cristianismo* a este trabajo. Lo único que podemos observar es el lugar filosófico en que se encontraba Hegel un año o año y medio después de terminar el *Espíritu del cristianismo*. Este punto queda en parte facilitado por el hecho de que la idea filosófica básica del trabajo anterior, la culminación de la filosofía en la vida religiosa, se mantiene también en el fragmento de sistema. Pero, por otra parte, se presenta también una dificultad especial por el hecho de que el método dialéctico de Hegel se encuentra ahora, como veremos enseguida, a un nivel mucho más alto que en los escritos anteriores del período de Francfort. No podemos, pues, mostrar concretamente los caminos que llevan a esa primera clara formulación de la dialéctica específicamente hegeliana, y nos veremos obligados a sentar sobre ellos meras combinaciones e hipótesis.

Dado el carácter muy fragmentario de las dos piezas conservadas, es naturalmente imposible enunciar ni siquiera conjeturas acerca de la estructura sistemática de la filosofía hegeliana de la época, de sus problemas centrales, del enlace dialéctico entre los diversos niveles, etc. El primer fragmento no nos da una respuesta clara más que a la cuestión de las relaciones entre la filosofía y la religión. Lo único que podemos hacer es, pues, poner en relación las diversas cuestiones que Hegel plantea en estos fragmentos con su desarrollo filosófico anterior y posterior.

En las partes conservadas volvemos a encontrar los problemas principales del período de Francfort: la contraposición entre vida y objetividad muerta, y la solución de esta contradicción en la vida religiosa. Pero aunque de este modo se conserve la línea filosófica fundamental del *Espíritu del cristianismo*, y aunque la culminación del sistema en la religión se exprese de forma aún más tajante, esos problemas aparecen en los fragmentos de un modo mucho más dialéctico que en el *Espíritu del cristianismo*.

Como hemos visto, la transición metodológica hacia la dialéctica es en Hegel la relativización de la rígida univocidad de los conceptos aislados, la gradación de sus fronteras respectivas, el comienzo de la transición de un concepto a otro, la disolución de la rígida e inmovible absoluteidad metafísica de los conceptos. Esta tendencia filosófica general del Hegel de Francfort parece haber llegado a método consciente en el fragmento de sistema. Recordemos lo radicalmente que contraponía Hegel en Berna lo vivo y lo muerto, lo subjetivo y lo objetivo, etc. Desde este punto de vista, en la disolución de la rigidez metafísica de la contradicción, el *Espíritu del cristianismo* marca un progreso importante a pesar de toda

comienzos de nuevos trabajos (Rosenkranz, pág. 143). No conocemos trabajos preparatorios de Hegel para este sistema, ni tampoco otros trabajos contemporáneos del filósofo. En la sección siguiente hablaremos de la nueva introducción a la *Positividad del cristianismo*, que es algo posterior. En base al examen del manuscrito, Hoffmeister afirma que el pequeño artículo de Hegel sobre el *Wallenstein* de Schiller, que hasta ahora se incluía entre los posteriores escritos berlineses (vol. XX de la ed. Glockner, págs. 465 s.), es también de esta época.» (Hoffmeister, págs. 456 s.) Como ese artículo no aporta más que variaciones al tema, ya conocido, de la concepción del destino que hemos estudiado, nos limitaremos aquí a registrar el hecho.

su mística. En algunos pasos, especialmente en la lucha filosófica contra la ética de Kant, hemos podido ver que esa tendencia va haciéndose en Hegel filosóficamente consciente. En el fragmento de sistema, Hegel da aún otro paso consciente e importante por lo que hace al desarrollo de la elasticidad dialéctica de sus conceptos, al descubrimiento de su fluidez, de sus recíprocas transiciones.

El primer fragmento empieza a mitad de una frase y termina a mitad de otra. Trata la cuestión de la vida, la relación del individuo vivo al mundo que le rodea. Hegel concibe ahora esta relación como una relación de un todo a otro todo. El carácter conexo, orgánicamente autónomo, del mundo exterior al hombre se formula aquí con mucha mayor claridad y precisión que antes. Cierto que ya antes el ideal hegeliano del r tablecimiento de la vida implicaba la posibilidad y la necesidad de una tal concepción del mundo externo, pero en los anteriores escritos del filósofo, este problema se vislumbra sólo en el horizonte. Sobre todo, en los concretos análisis no se entiende por mundo circundante del hombre, de un modo inmediato, más que el mundo social. La naturaleza aparece sin duda siempre en el horizonte de la consideración, pero sólo en su más estrecha relación con la vida social de los hombres, casi siempre según la formulación problemática de si una determinada forma de sociedad humana está en armonía con la naturaleza o vive en pugna con ella, extrañada de ella.

Nada, hasta ahora, de problemas de filosofía de la naturaleza, del mismo modo que tampoco hemos encontrado nunca hasta ahora un tratamiento de problemas epistemológicos independientemente de cuestiones concretas de filosofía de la sociedad o de la historia. Mientras que podíamos comprobar que el desarrollo de las contradicciones en la sociedad y en la historia ha movido a Hegel a realizar profundos análisis y ha hecho progresar enérgicamente su concepción de la dialéctica, no encontramos en el material conservado nada que nos indique una ocupación profunda con problemas de filosofía de la naturaleza. Sin duda ha estudiado Hegel en Francfort los escritos de Schelling más profundamente que en Berna; esto se comprueba sin más por una serie de influencias del lenguaje de Schelling en el de Hegel. Pero es imposible que las obras de Schelling le suministraran concretos conocimientos de los problemas de las ciencias naturales. Y en Jena comprobamos que Hegel se lanza muy pronto y enérgicamente a los problemas de la filosofía de la naturaleza y profundiza además concretas cuestiones científico-naturales. Hegel hace en Jena estrecha amistad con diversos científicos naturales. En 1804 es miembro de la Sociedad Mineralógica de Jena, el mismo año de la Sociedad de Ciencias Naturales de Westfalia, etc.[140] Por lo que hace al período de Francfort poseemos sin duda unos cuantos folios de estudios geométricos, pero el propio Hegel los ha fechado el 23 de septiembre de 1800, y proceden, por tanto, de una época posterior a la redacción del boceto de sistema.[141]

140 Sobre estas relaciones y ocupaciones de Hegel en Jena cfr. Rosenkranz, pág. 220.

141 Hoffmeister, págs. 288 ss., 470 ss.

Este último trata los problemas de la filosofía de la naturaleza de un modo completamente nuevo en Hegel. Pero los fragmentos conservados no nos permiten precisar fácilmente el alcance de ese cambio. No obstante, ya tiene relevancia el mero hecho de que Hegel se plantee esos problemas, tanto más cuanto que éstos aparecen repetidamente en tan escaso texto. Al principio del segundo fragmento encontramos un paso —extraordinariamente oscuro y místico, por lo demás— sobre el espacio y el tiempo; desgraciadamente, el sentido del texto es difícilmente descifrable, ya por el hecho de que se trata evidentemente de las últimas consecuencias de una extensa exposición. Creemos, empero que, a la vista de estos hechos y de la extrema velocidad con que Hegel se ha asimilado en Jena los problemas filosófico-naturales, no es hipótesis arriesgada admitir que entre los trabajos preparatorios para el boceto de sistema hubo también estudios científico-naturales.

En el primer fragmento la vida es para Hegel la relación de una totalidad a otra totalidad. (Con esto se piensa involuntariamente en la posterior concepción hegeliana de la conexión dialéctica de toda totalidad real, círculo que consta de otros círculos.) Individuo y mundo son ambos "multiplicidades infinitas"; una de ellas, el individuo, "se considera sólo en relación, como si no tuviera ser más que en la unión; la otra parte (que es también una multiplicidad infinita) se considera sólo en contraposición, como si no tuviera ser más que por la separación de aquella parte... La primera parte es una organización, un individuo".[142] A primera vista parece haber aquí una subjetivización de la contraposición entre el individuo y la realidad objetiva; y sin duda hay en el filósofo idealista una robusta tendencia que lleva a esa subjetivización, pues es la "posición" (en el sentido activo de acto de poner) la que decide acerca de qué debe considerarse unificación y qué debe considerarse separación. Pero no debe tampoco pasarse por alto que esa subjetivización es al mismo tiempo una relativización de la contraposición, hasta entonces rígida, entre el individuo y la realidad objetiva, la concepción de una interacción más viva, movida y fluida. Hegel describe esa interacción del modo siguiente: "El concepto de individualidad incluye en sí la contraposición a la pluralidad infinita y la unión con ella; un hombre es una vida individual en la medida en que es diverso de todos los demás elementos y de la infinitud de la vida individual fuera de él, pero no es una vida individual más que en la medida en que es uno con todos los elementos y con toda la infinitud de la vida fuera de él; no es más que en la medida en que el todo de la vida está dividido, y él es una parte y lo demás la otra parte; es sólo en la medida en que no es una parte, y nada hay separado de él."[143]

La relativización de la contraposición entre individuo y mundo por la "posición" no tiene, pues, como única consecuencia el que todo ser vivo pueda ser considerado a la vez como un tal centro relativo de unificación y como mera parte del todo, o sea como mundo externo de otro individuo, sino también que todo individuo aparezca como una unidad cuyo funda-

[142] Nohl, pág. 346.
[143] Ibídem, pág. 346.

mento es la contemporánea existencia de la unión y de la separación respecto del mundo circundante.

Esta conexión puede contemplarse, según Hegel, de dos modos diversos. Puede partirse de la "vida indivisa" (la vida religiosa del *Espíritu del cristianismo),* y entonces todo individuo es una mera "exteriorización de la vida", y todas esas exteriorizaciones "se fijan" por la reflexión "como individuos, como puntos en reposo, subsistentes y firmes".[144] Así, pues, se atribuye por una parte a la reflexión el importante y decisivo papel de fijar las particularidades en individualidades, pero, por otra parte, la reflexión aparece como algo subjetivo, puesto que introduce ese momento de aislamiento en la vida, por sí misma indivisa, mediante su posición fijadora. Aquí se manifiesta en su estadio supremo el papel ambiguo y aún irresoluble de la reflexión en el pensamiento del joven Hegel. La única solución que era posible para él, la de la objetividad de la reflexión, será resultado de una fase de desarrollo posterior y más madura.

Esta irresuelta ambigüedad se manifiesta aún más claramente cuando Hegel habla del nivel inferior de la "posición". En este caso "se presupone un viviente, a saber, nosotros mismos, los que contemplamos". De aquí nace para Hegel la contraposición entre Yo y Naturaleza "como multiplicidad, una infinita multiplicidad de organizaciones, individuos, y como unidad, un todo único organizado, separado y unido". Esta hermosa y correcta caracterización tiene "sólo" el radical defecto idealista de no ser más que una "posición", desde el punto de vista, además, del sujeto contemplador. No es la vida misma, sino sólo "un poner vida, pues la reflexión ha introducido en la vida sus conceptos de relación y separación, de individuo, de subsistente para sí, de universalidad, de ligazón, tanto, pues, lo limitado cuanto lo ilimitado, y lo ha convertido por posición en naturaleza".[145] La naturaleza se presenta así como un producto del Yo que la pone, y más precisamente como un producto del Yo que pone la reflexión.

Esta división determina ahora para Hegel la relación entre filosofía y religión. Dicho brevemente: cuando contemplamos las dos formas de manifestación de la vida, la primera corresponde a la religión y la segunda a la filosofía. Esta contraposición se expresa en la que existe entre el espíritu y la ley. La ley es para Hegel una "mera unidad... algo meramente pensado, sin vida... El espíritu es una ley vivificadora en unión con la multiplicidad, la cual es entonces vivificada". Por este motivo el hombre tiene que rebasar la posición de Yo-Naturaleza, para llegar a la vida real en una relación viva. Pues como "la naturaleza no es ella misma vida, sino vida tratada y fijada por la reflexión —aunque sea a veces del modo más digno—, la vida... que contempla la naturaleza y piensa, siente aún esa contradicción... y esta vida pensante arranca de la imagen, de lo mortal, de lo perecedero, de lo infinitamente contrapuesto, de lo que se combate a sí mismo, lo libre, sin nada caduco, la relación sin lo muerto y autoaniquilador de la pluralidad, no una unidad, no una relación pensada, sino vida viva, poderosa e infinita, y la llama

[144] Nohl, pág. 346.
[145] Ibídem, págs. 346 s.

Dios; y éste no es nunca pensante ni contempla nada, porque su objeto no tiene en sí nada reflejo ni muerto".[146]

Como se ve, con esta formulación filosófica de su principal tendencia de Francfort —la tendencia a la vida viva que supera todo lo muerto, positivo, objetivo y reflejo— Hegel ha llegado a un auténtico misticismo. Por eso y consecuentemente, su determinación de la relación entre la religión y la filosofía es una superación y supresión de la filosofía en la religión. La filosofía, como lugar de la reflexión, no puede llevar ya a un progreso indefinido según el concepto kantiano (lo que Hegel llamará luego la "mala infinitud"). Este progreso indefinido no puede además consumarse en el seno de la filosofía, según las concepciones de Hegel en la época. La consumación, el rebasamiento del progreso indefinido, de la "mala infinitud" que tiene que reponer siempre lo muerto y positivo como muerto y positivo, no es posible más que llegando a un *ser* que se encuentre fuera de la reflexión. Hegel describe este proceso del modo siguiente: "Toda expresión es producto de la reflexión, y por eso todo el mundo puede mostrar que es algo puesto, pues por el hecho de poner algo queda no puesto y excluido otro algo; pero este eterno proceso sin descanso no puede concluirse y orientarse más que si se recuerda que aquello, por ejemplo, que se llamó enlace de la síntesis y la antítesis [la exposición de este punto falta en el manuscrito conservado; G. L.] no es nada puesto, entendido, reflejado, sino que su *único* carácter para la reflexión es que es *un ser fuera de la reflexión*... Por eso tiene que terminar la filosofía donde empieza la religión, pues la primera es un pensar, y, por tanto, tiene una contradicción en parte del no-pensar y en parte del que piensa y lo pensado; tiene que mostrar la finitud de todo lo finito, y exigir mediante la razón la consumación de ello, descubrir el engaño por su propia infinitud y poner así la *verdadera* infinitud *fuera* de ese ámbito" [147] (todas las cursivas mías; G. L.). La tarea de la filosofía es, pues, su crítica autosuperación y supresión en favor de la religión.

Este "ser fuera de la reflexión" es el ámbito de la religión. Por eso no es, según la concepción de Hegel, una relación pensada e intelectiva del hombre al mundo, sino una relación vivida. En polémica con la filosofía de la época subraya Hegel que la elevación del hombre que se produce en la religión no es una elevación "de lo finito a lo infinito", "pues éstos son sólo productos de la mera reflexión, y, como tales, su separación es absoluta, sino de la vida finita a la vida infinita".[148] En esta vida infinita termina el ser separado y ser parte de las partes, o sea también de los hombres; la vida limitada se alza hasta lo infinito; y sólo porque lo finito mismo es vida, lleva en sí la posibilidad de alzarse hasta la vida infinita".[149] Hegel da entonces una descripción de cómo debe proceder este alzarse de la vida finita hasta vida infinita. "Si el hombre ...pone la vida infinita como espíritu del todo, fuera de sí —porque él mismo es algo limitado, y se pone al mismo tiempo a sí mismo fuera

146 Nohl, pág. 347.
147 Ibidem, pág. 348.
148 Ibidem, pág. 347.
149 Ibidem, pág. 348.

de lo limitado, y se levanta hasta lo vivo, se une del modo más íntimo con él, entonces está adorando a Dios."[150]

Al hablar del anterior manuscrito de Hegel nos hemos ocupado extensamente de la cuestión de qué tendencias sociales han empujado a Hegel en la dirección de esa vida religiosa. Ahora que tenemos ante la vista las formulaciones filosóficas más extremadamente místicas de este último trabajo del período de Francfort, tenemos que atender brevemente a los especiales problemas filosóficos que dan su especial forma a las formulaciones que acabamos de encontrar en Hegel. Con estos fragmentos de Hegel, igual que con el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, que se publica casi por las mismas fechas, hemos llegado al punto en el cual la filosofía clásica alemana toma el camino que va del idealismo objetivo al idealismo absoluto.

La transición del idealismo objetivo al idealismo absoluto es una cuestión que afecta a la actitud filosófica ante la realidad, ante el ser independiente de la consciencia; por eso es, en última instancia, función de la actitud ante el materialismo filosófico. (Ya sea esta última actitud explícita o tácita.) El idealismo subjetivo de Kant, como ha dicho Lenin, era aún una vacilación entre materialismo e idealismo, un compromiso entre ambos. Dice Lenin: "Cuando Kant admite que nuestras representaciones corresponden a algo fuera de nosotros, a una cosa en sí, es materialista; cuando declara que esa cosa en sí es incognoscible, trascendente, se presenta como idealista." [151] Como es sabido, Fichte ha destruido ese compromiso en su *Doctrina de la ciencia* en el sentido de un idealismo subjetivo radical y consecuente. Hegel y Schelling, rebasando las posiciones de Kant y de Fichte, aspiran a una solución idealista-objetiva de los problemas de la filosofía. Y como es tesis corriente entre los historiadores de la filosofía que Hegel ha sido desde este punto de vista un discípulo, en cierto modo, y un continuador de Schelling, tenemos que dedicar unas palabras a la relación entre ambos al mismo tiempo que nos enfrentamos con la cuestión general. (Pero hasta los capítulos posteriores no ofreceremos una comparación detallada de las tendencias de Schelling y de Hegel, cuando tratemos de su colaboración en Jena y del crítico rebasamiento por Hegel del tipo de dialéctica característico de Schelling.)

Con pocas palabras puede decirse ya aquí que la primera formulación hegeliana del idealismo objetivo no es un resultado de influencias schellingianas, sino que ha nacido orgánicamente del suelo de los planteamientos histórico-sociales hegelianos, de las contradicciones que se le han presentado en este campo. Cierto que aún menos puede hablarse de influencia de Hegel en Schelling. El idealismo objetivo de Schelling ha nacido de un esfuerzo por completar la dialéctica de Fichte con una filosofía de la naturaleza. Pasa mucho tiempo (relativamente) antes de que Schelling se dé cuenta de que su propia dialéctica es incompatible con la de Fichte. (Y es posible que el contacto personal con Hegel haya acelerado en esto su toma de consciencia.) El desarrollo de los dos grandes representantes del idealismo objetivo en la filosofía clásica alemana

[150] Nohl, pág. 347.
[151] Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlín, 1952, págs. 187-88.

procede, pues, en cada caso por su propia energía, y, a primera vista, de un modo paralelo.

Pero ese paralelismo es sólo aparente. El autoengaño sufrido por los dos filósofos en Jena al creer en un estrecho parentesco entre sus respectivas tendencias, autoengaño que ha durado algunos años, no debe ocultarnos los hechos objetivos. En realidad, cada uno de los dos ha recorrido un camino contrapuesto al del otro al elaborar su idealismo objetivo; la colaboración en Jena fue un mero cruce de esos caminos divergentes, y la necesidad de luchar en común contra el idealismo subjetivo ha encubierto las contraposiciones entre los dos filósofos, que aún estaban muy poco desarrolladas en la época.

Dicho breve y esquemáticamente, el idealismo objetivo tiene dos posibilidades de dominar mentalmente los problemas de la realidad objetiva (y no hará falta decir que ambas son seudosoluciones; lo que ahora nos interesa es sólo caracterizar brevemente los dos tipos de posibilidades de solución). Una de las posibilidades es la que se nos presenta ahora en el período hegeliano de Francfort. Como en el caso de Kant o Fichte, la realidad empírica se concibe como producto de un "poner" que es obra del sujeto filosófico. Pero además tiene que haber otra realidad "no puesta", que es la auténtica e independiente de la consciencia humana. Es una realidad religiosa cuyo carácter extremadamente idealista se manifiesta del modo más claro en el hecho de que debe ser unidad vivida del principio subjetivo y el objetivo, disolución de la contraposición de hombre y mundo en la unidad de hombre y Dios. Así surge una esfera de seudorrealidad mística que o bien carece totalmente de contenido —y es, como dirá luego Hegel burlescamente en la *Fenomenología,* una noche en la que todos los gatos son pardos *— o bien es un recipiente irracionalista que puede rellenarse con cualesquiera contenidos reaccionarios. El fenómeno histórico-filosófico más importante de este tipo de idealismo es la posterior filosofía de Schelling llamada "filosofía positiva" (la denominación es suya, y quiere indicar que se trata de una complementación de la "filosofía negativa" de su juventud), la cual es la precursora de toda una serie de posteriores filosofías reaccionarias e irracionalistas, desde Kierkegaard hasta Heidegger. (Sobre esta última filosofía de Schelling cfr. el capítulo 2 de mi libro *Die Zerstörung der Vernunft,* ** Aufbau-Verlag, Berlín, 1935.)

El otro tipo de idealismo objetivo se encuentra en la filosofía hegeliana en su forma desarrollada. Hegel ha formulado el programa de una tal filosofía en la *Fenomenología del espíritu,* declarando que la tarea de la filosofía consiste en convertir la sustancia en sujeto; es decir: esta filosofía tiene que exponer el mundo entero como autoproducción y autoconocimiento del espíritu, con lo que cada realidad objetiva aparece sólo como una forma de las distintas "alienaciones" del espíritu. Cuando consideremos la crítica de Marx a la *Fenomenología del espíritu* veremos

* La traducción literal que suele darse de este paso de Hegel —"la noche en que todas las vacas son negras"— no parece justificada, puesto que existe en castellano una expresión equivalente. *(N. del T.)*

** Traducción española *El asalto a la razón,* Fondo de Cultura Económica. México.

detalladamente cómo esa concepción coloca invertidas todas las relaciones de la subjetividad a la objetividad, incluso en muchos detalles, y no sólo en el trazado general. Aquí nos limitaremos a indicar que, pese a la esencial deformación resultante, sólo esa forma de idealismo objetivo era capaz de elaborar una dialéctica del progreso humano, de la legalidad de naturaleza e historia en un sentido progresivo. Y que sólo esta forma del idealismo objetivo contenía en sí los elementos y las tendencias que han hecho posible el que más tarde la dialéctica pudiera ponerse materialista y correctamente sobre los pies. El otro tipo de idealismo objetivo es necesariamente reaccionario.

De este modo breve y esquemático en que tenemos que hablar aquí, anticipando consideraciones posteriores, podemos por lo pronto decir: el desarrollo de Hegel va de la versión reaccionaria del idealismo objetivo a su versión progresiva, mientras que Schelling discurre en sentido contrario. Veremos que Schelling se limita al principio, con gran ingenuidad, a introducir la filosofía de la naturaleza en la epistemología de Fichte, y que en sus primeros intentos de filosofía natural presenta más momentos materialistas que Hegel en todo su desarrollo; pero que, a consecuencia de su incapacidad de alcanzar la altura real de la dialéctica idealista (lo que se debe también a su conocimiento mucho más superficial de los problemas de la sociedad y de la historia), Schelling se ve cada vez más arrastrado hacia las soluciones de los problemas del idealismo objetivo del tipo de las que hemos encontrado en el período de crisis hegeliana en Francfort.

Este carácter contradictorio del pensamiento en crisis del Hegel de Francfort puede identificarse también en los pocos restos de su fragmento de sistema. En primer lugar, es interesante ver que Hegel no pierde completamente su sobrio realismo filosófico ni en los momentos en que, a consecuencia de esa crisis en las tendencias de su pensamiento, llega a las tesis más exageradamente irracionales y místicas, y prefiere admitir y hasta formular las contradicciones más violentas respecto de sus propios postulados místicos que caer por prejuicio en un irracionalismo místico completo y consecuente. Hemos visto ya que el sentido y la punta del fragmento hegeliano es la superación de la filosofía en la religión. Y hemos visto también que esa superación es al mismo tiempo el abandono de la esfera del pensamiento, de la reflexión. Pero es muy interesante observar que, precisamente cuando intenta determinar lo que significa esa adoración de Dios más allá del pensamiento (cfr. Nobl, pág. 347, dado en las págs. 225-26 por nosotros), vuelve a introducir inconscientemente en esa adoración las categorías filosóficas, con lo que destruye todo su irracionalismo religioso. Dice, en efecto, en ese lugar que el hombre "*pone*" tanto la vida infinita como su propio ser de un modo determinado, "fuera de sí", o sea que la vida religiosa es también un producto de la actividad en cierto sentido filosófica del sujeto y que, por anticipar la terminología de la *Fenomenología del espíritu*, la vida religiosa no es, por tanto, más que una "forma de la consciencia".

Aún más importante y más cargada de consecuencias es la segunda contradicción entre sistema y método. Hemos visto que Hegel no reconoce a la filosofía más que un papel negativo, de mera preparación, respecto

de la vida religiosa; la filosofía no tiene que hacer, por así decirlo, más que preparar críticamente su propia superación y disolución. Al discutir y exponer esta necesidad, Hegel acentúa sobre todo el hecho de que por la vía del pensamiento meramente filosófico no puede alcanzarse —como dirá después— más que una "mala infinitud", sólo el progreso indefinido de la filosofía kantiano-fichteana. Coincide con esto la circunstancia de que, en el período de Francfort, Hegel identifica la filosofía con lo que también más tarde, pero ya en Jena, llamará la "filosofía de la reflexión". (Y es muy significativo el que esta misma identificación se encuentre en el tardío Schelling de la "filosofía positiva", pero esgrimida contra Hegel.)

Pero, sin notarlo o, por lo menos, sin obtener de ello consecuencias filosóficas, Hegel ha rebasado ya en Francfort ampliamente ese punto de vista. En formulaciones sueltas ha rozado ya, aunque oscura y confusamente muchas veces, su posterior y más desarrollada formulación de la dialéctica. En su análisis del hecho de que la filosofía es incapaz de superar realmente la contraposición y se ve obligada a superarse a sí misma y disolverse en religión, Hegel llega a una formulación relativamente clara de su posterior dialéctica.

"Si, pues, lo múltiple no se pone ya aquí como tal, sino que se presenta en relación con el espíritu vivo, como vivificado, como órgano, no obstante, sigue siendo algo excluido, y así queda una implenitud y una contraposición, a saber, lo múltiple como lo muerto; dicho de otro modo: si lo múltiple no se pone en relación más que como órgano, queda excluida la contraposición misma; pero la vida no puede considerarse sólo como unión y relación, sino también, al mismo tiempo, como contraposición; cuando digo que la vida es la conexión de contraposición y relación, dejo aún abierta la posibilidad de objetar que esa conexión puede todavía verse aislada y contrapuesta a la inconexión; por eso debería decir que la *vida es la conexión de la conexión y la inconexión.*" [152] (Cursiva mía; G. L.)

Está claro que ese texto nos presenta ya la forma desarrollada de la dialéctica hegeliana, aquella concepción de la contradicción por la cual Hegel se levanta por encima de todos sus predecesores al mostrar que la contradicción es el principio más profundo de todas las cosas y de sus movimientos, mientras que aquellas otras formulaciones de la contradicción dialéctica que se limitan a la simple superación y supresión de las determinaciones contradictorias tienden necesariamente a una esfera —siempre religiosamente teñida— en la que las contradicciones quedarán plena y definitivamente disueltas. (Tal es el caso también de Schelling.) Con la formulación hegeliana de la contradictoriedad, ésta aparece, en cambio, como el principio vivo y motor; es imposible, por fin, superarla y suprimirla definitivamente, pues ella se reproduce siempre a un nivel cada vez más alto. (Al estudiar el desarrollo del pensamiento hegeliano en Jena veremos que con esto se modifica radicalmente el punto de vista de Hegel respecto de la reflexión, pues ésta se convierte entonces en un momento necesario del movimiento dialéctico total.) Pero ya aquí hemos

[152] Nohl, págs. 347 s.

podido afirmar que estas tendencias, aunque sin duda no están desde el primer momento pensadas en una forma consecuente y hasta el final por lo que hace al método, se encuentran ya desde el principio activas en Francfort.) También está claro que bastaría con pensar consecuentemente hasta sus últimas consecuencias esta concepción de la contradicción dialéctica para hacer saltar por el aire toda la esfera de la vida religiosa como culminación de la filosofía.

Esta doctrina de la contradicción no puede, empero, presentarse en una forma verdaderamente adecuada y consecuente más que en el marco de una dialéctica materialista, o sea cuando la formulación en cuestión se concibe como un reflejo mental de las movidas contradicciones de la realidad objetiva. Pero la comprensión de esta limitación insuperable del idealismo filosófico de Hegel no disminuye en nada la otra comprensión, la de la grandeza de la aportación hegeliana en ese conocimiento del carácter real de la contradictoriedad en la realidad y en el pensamiento. Lenin ha subrayado explícitamente las correspondientes formulaciones de Hegel en la *Lógica* —las cuales son, desde luego, mucho más claras y consecuentes— y ha indicado que de aquí parte el camino de la "inversión" materialista de la dialéctica de Hegel. Cita Lenin, entre otros, el paso de la *Lógica* en que Hegel habla de la relación entre identidad y contradicción: "Aún más, si se tratara de jerarquía y si las dos determinaciones pudieran considerarse por separado, habría que tomar la contradicción como la más profunda y esencial." Lenin acota con aplauso ese paso y añade al final del extracto que hace: "Movimiento y *automovimiento* (esto sobre todo, un movimiento *interiormente necesario*, por el propio poder [independiente], espontáneo), «modificación», «movimiento y vitalidad», «principio de todo automovimiento», «impulso» del «movimiento» y de la «actividad» —contraposición con el *ser muerto*— ¿quién creería que esto es el núcleo de la «hegelería», del abstracto y abstruso (pesado y tal vez absurdo) hegelianismo? Este núcleo es lo que hay que descubrir, comprender, «salvar», mondar y limpiar; y eso es lo que han hecho Marx y Engels." [153]

Esta formulación de la contradicción dialéctica es el máximo resultado del Hegel de Francfort. Podría decirse que al conseguir esa concepción ha terminado su *Sturm und Drang* filosófico, su crisis en cuanto a visión del mundo. Pero al mismo tiempo hemos podido comprobar que precisamente esa nueva idea de la contradicción se encuentra en violenta incoherencia con los resultados filosóficos de contenido del período de Franfort, con la estructura del fragmento de sistema. Tenemos que limitarnos a registrar esa incoherencia, esa contradicción interna del pensamiento de Hegel, pero no podemos exponer detalladamente los caminos que llevaron a ella ni los que partieron de ella. Para conseguir esto nos harían falta tanto los trabajos preparatorios para el fragmento de sistema de Francfort cuanto el desarrollo completo de otras partes de dicho fragmento que se han perdido, además de los ulteriores trabajos preparatorios que precedieron la actividad de Hegel en Jena. La importancia de lo que hemos

[153] Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass* (Cuadernos filosóficos), *loc. cit.*, págs. 54 y 57.

perdido, por lo que hace al sistema de Francfort, queda revelada, por ejemplo, por una observación en la que Hegel, inmediatamente detrás de la formulación que hemos citado acerca del carácter de la contradicción dialéctica, dice que ya antes ha hablado de la "conexión de la síntesis y la antítesis". Como la dialéctica de Fichte y de Schelling no ha conocido la síntesis más que como conexión de la tesis y la antítesis, no hay duda de que con ese texto perdido hemos perdido también una importante exposición epistemológica de Hegel acerca de su nueva forma de dialéctica.

Hemos intentado mostrar, en el análisis de las tendencias generales del período de Francfort, los caminos que han llevado a Hegel en esa dirección de la dialéctica, caminos que han agudizado constantemente la contradictoriedad entre su método y su sistema. Basándonos en la anterior exposición, creemos posible sentar la hipótesis de que también aquí la contradicción viva que más palmariamente se muestra en la actividad humana, en el trabajo, ha sido al menos codeterminante de la elaboración de la correcta concepción de la contradicción. En un lugar anterior de este libro (págs. 187 ss.) hemos intentado mostrar la plausibilidad de otra hipótesis, a saber, que en la época en que escribió el fragmento de sistema conocía ya Hegel la economía de Smith y había asimilado de ella el concepto de trabajo. Al estudiar las exposiciones de Hegel acerca de los problemas económicos relacionados con el trabajo —exposiciones que son posteriores en algunos años a las que ahora nos ocupan— descubrimos como rasgo esencial de las mismas que las categorías que en el pensamiento metafísico se excluyen mutuamente —como, por ejemplo, lo universal y lo particular— no sólo presentan transiciones de una a otra, sino que su esencia consiste además en estar siempre sin separar, unidas en la contradicción. He aquí, por ejemplo, lo que dice Hegel en su *Sistema de la eticidad* (Jena, 1802) acerca de la herramienta y su relación con el hombre y su trabajo: "Por una parte, la herramienta es subjetiva, está en el poder del sujeto trabajador, y ha sido totalmente determinada, preparada y trabajada por el mismo; por otra parte, la herramienta está objetivamente orientada respecto del objeto del trabajo. Por ese punto medio supera el sujeto la inmediatez de la aniquilación; pues el trabajo, como aniquilación de la intuición, es al mismo tiempo una aniquilación del sujeto, una negación que no pone en él más que mera cuantitatividad; la mano y el espíritu se anquilosan, se hacen romos por el trabajo y asumen incluso la naturaleza de lo negativo e informe, así como, por otro lado (pues lo negativo, la diferencia, es doble), el trabajo es algo puramente individual y subjetivo. En la herramienta, el sujeto establece un punto medio entre sí y el objeto, y este punto medio es la racionalidad real del trabajo... En la herramienta, el sujeto aleja de sí aquel anquilosamiento y la objetividad... y al mismo tiempo su trabajo deja de ser algo individual; en la herramienta, la subjetividad del trabajo se levanta a una generalidad; todo el mundo puede entonces imitarlo y trabajar del mismo modo; en esta medida es la herramienta la regla constante del trabajo."[154]

No nos interesa aquí desarrollar una crítica de las concepciones eco-

[154] Lasson, pág. 428.

nómicas de Hegel, sino sólo entender el tipo metodológico de sus exposiciones. Y el lector puede apreciar perfectamente que Hegel destaca con especial energía su nuevo tipo de dialéctica precisamente cuando habla del trabajo como actividad. De lo que Hegel habla en ese texto no es de la transición de lo general a lo particular y a la inversa, etc., sino de su modo de concebir la actividad del trabajo, la relación activa del hombre al mundo objetivo por medio de la herramienta, relación pensada a la vez y en unidad como generalidad y particularidad. Y eso es lo que nos interesa aquí. Cierto que textos como ése, que son posteriores (aunque sólo en muy pocos años), no pueden darnos prueba concluyente de que la elaboración de estas cuestiones sea por lo menos una de las fuentes principales de la forma específicamente hegeliana de la dialéctica. Pero como la corriente principal del desarrollo hegeliano apunta hacia la *Fenomenología*, en la que esta autoproducción del hombre por su actividad es efectivamente la idea básica, y como ya antes y muy tempranamente hemos observado en Hegel conatos de una tal concepción, consideramos correcto aducir, al menos como explicación hipotética, ese paso, para aclarar una etapa del desarrollo de Hegel para cuyo definitivo conocimiento no contamos con hechos ni documentos sólidos.

El segundo fragmento conservado, que constituía el final del texto del sistema, tiene como núcleo la exposición sobre la propiedad, el trabajo y el sacrificio que ya discutimos largamente al hablar de las concepciones económicas de Hegel y su desarrollo. Las ideas expuestas en el segundo fragmento constituyen una parte de aquel complejo ideológico cuyos pensamientos básicos conocemos por el *Espíritu del cristianismo:* la cuestión de si la religión, que según el Hegel de la época tiene como misión superar la objetividad falsa, muerta y positiva, está a la altura de esa tarea.

La respuesta que encontramos ahora tiene un sonido mucho más escéptico de lo que podría esperarse después de las extremas formulaciones místicas del primer fragmento: Hegel recuerda anteriores explicaciones —perdidas para nosotros— según las cuales la vida religiosa se determinaba como un mantener en vida o vivificar objetos; es una concepción que conocemos ya porque se encuentra en textos anteriores. Tampoco es en principio nuevo el que Hegel recuerde el destino de la vida religiosa "por el cual la vida religiosa se ve obligada a dejar subsistir objetividad como tal, o hasta a convertir cosa viva en objeto". Esta última formulación es incluso un poco más fuerte que la del planteamiento en el *Espíritu del cristianismo,* pues en éste lo más que se reconocía era que la religión es incapaz de superar una determinada objetividad; en cambio, sólo del judaísmo afirmaba Hegel que hubiera condenado a la objetividad relaciones vivas. Este objetivar puede ser, según Hegel, algo provisorio, algo reparable. "Pero es necesario que se ponga en una relación permanente con objetos, y que les conserve la objetividad hasta la plena aniquilación." Aquí vuelve a aparecer la determinación hegeliana del trabajo como relación permanente, insuperable por la religión. Hegel ve, pues, en la realización de la religión en el presente una situación en la cual la vida religiosa tiene que aceptar las condiciones de la vida, las cuales se han objetivado y reproducen constantemente la objetividad. Esta aceptación va

tan lejos que llega incluso a aceptar la división social del trabajo en el sacerdote moderno.[155]

Se ve, pues: la excesiva concepción del poder salvador de la vida religiosa va disminuyendo en la medida en que Hegel se aproxima a la historia concreta, a la vida social del presente. Por eso las observaciones finales del texto expresan un estado de ánimo más o menos resignado. Hegel piensa que "no es absolutamente necesaria una tal elevación de la vida finita a vida infinita, que quede tan poco finito, tan poco limitado... como sea posible; la religión es un modo de alzarse lo finito a lo infinito... y una tal elevación es necesaria... pero es accidental el nivel de contraposición y unificación a que llegue la naturaleza determinada de un linaje humano... La más perfecta plenitud es posible en los pueblos cuya vida es lo menos desgarrada y dividida posible, esto es, en los pueblos felices; pueblos menos felices no pueden alcanzar aquel nivel, sino que tienen que esforzarse por conservar un solo miembro del mismo, a saber, la independencia".[156] El embriagador vino de la mística religiosa recibe, como se ve, una buena dosis de sobria agua.

Filosóficamente importante en estas y en las siguientes observaciones es el intento de Hegel de tomar posición crítica sobre las concepciones del mundo de su período —ahora concebidas como necesarias— desde un punto de vista de mayor altura filosófica. Y no puede sorprender que al juzgar la limitación de lo finito, del desgarramiento, Hegel equipare la pura objetividad con la pura subjetividad. Se trata, simplemente, de la formulación filosófica general de la idea, que ya conocemos, de que la actividad y la pasividad, la lucha o la huida ante el destino, desembocan en lo mismo.

Pero la formulación concreta de la idea —que tiene una inequívoca punta dirigida contra la filosofía kantiano-fichteana— rebasa ahora el anterior alcance. Por vez primera aparece en Hegel la idea de que la subjetividad kantiano-fichteana y la cosa en sí incognoscible son concepciones inseparables: "Contémplesela [la filosofía dominante en la época; G. L.] desde el punto de vista de la subjetividad como independencia o desde el otro, como objeto ajeno, lejano e inalcanzable, los resultados de los dos puntos de vista resultan ser muy compatibles, pues es claramente necesario que, cuanto más tajante sea la separación, tanto más puro sea el Yo y tanto más lejano y ajeno al hombre el objeto; cuanto mayor y más aislada la interioridad, tanto mayor y más aislada la exterioridad... es casual el aspecto de esta situación que capte la consciencia... Cuando la separación es infinita, es indiferente que se proceda a fijar lo subjetivo o lo objetivo; pero siempre se mantiene la contraposición de lo absolutamente finito a lo absolutamente infinito."[157]

Como se ve, Hegel empieza aquí a criticar la filosofía kantiano-fichteana no sólo en su aspecto moral, sino en su conjunto sistemático; al mismo tiempo interpreta la posición epistemológica básica de esa filosofía, la incognoscibilidad de la cosa en sí, como un correlato filosófico del sub-

155 Nohl, págs. 349 s.
156 Ibídem, pág. 350.
157 Ibídem, pág. 351.

jetivismo de dichos sistemas. Por otra parte, Hegel ve en la filosofía kantiano-fichteana la manifestación filosófica más importante de la época y, muy especialmente, la principal manifestación de la irresoluble contradictoriedad de dicha época, esa contradictoriedad que tanto ahora como más tarde en Jena designa con el término de desgarramiento. Kant y Fichte son, pues, ahora para Hegel los representantes ideológicos de la crisis que él ve en la contradictoriedad de la situación social de la época y cuya superación mental es el objetivo de su filosofía.

Sabemos ya cómo ha imaginado Hegel en Francfort esa superación. También hemos visto las contradicciones internas de su intento de solución. Pero la estimación histórica y epistemológica de Kant y de Fichte va a mantenerse como elemento definitivo de su filosofía; la superación de la mística religiosa del período de Francfort incluirá esa crítica de Kant y Fichte en un contexto más amplio y más científico. Los comienzos del método histórico-filosófico de Hegel con el cual no se limita a criticar partes o concepciones aisladas de las diversas filosofías, sino que critica su totalidad ideológica, situando al mismo tiempo ésta como producto necesario de su época, como momento necesario del desarrollo general, se encuentran ya en esas reflexiones; Hegel llama a esa concepción "tremendamente sublime, pero sin hermosura humana", y así señala la dirección fundamental por la cual intentará superarla: la dirección humanística.

8. La nueva formulación del problema de la positividad.

El último trabajo emprendido por Hegel en Francfort es una nueva introducción a su gran manuscrito de Berna, *La positividad de la religión cristiana*. El propio Hegel ha fechado el comienzo de ese trabajo el 24 de septiembre de 1800, o sea muy poco después de terminar el boceto de sistema.[158] Como se trata de un trabajo breve, esa fecha inicial basta plenamente para orientarnos. La tendencia metodológica fundamental de este trabajo se contrapone total y literalmente a la del manuscrito original de Berna; no sabemos hasta qué punto se haya tomado en serio Hegel la idea de una radical reelaboración de la versión primitiva según sus nuevos puntos de vista, ni cuándo ha desistido de llevarla a cabo.

El análisis de este escrito no ofrece especial dificultad una vez conocidos los demás trabajos del período de Francfort, pues se trata esencialmente de un resumen de las tendencias que hemos venido encontrando hasta ahora. Por eso destacaremos principalmente los momentos en los cuales determinadas tendencias del pensamiento de Hegel cobran aquí una versión más madura y más próxima del posterior punto de vista hegeliano que lo que hasta entonces había sido el caso, así como aquellos pasos en los que más visible resulta la modificación de su antigua actitud, la crítica de sus antiguas posiciones bernesas.

Desde el punto de vista metodológico es muy interesante la determinación del concepto de "idea", pues con ella tenemos la primera versión, aún poco clara, de la idea que Hegel llamará más tarde "concepto con-

158 Nohl, pág. 139.

creto". La palabra "ideal" aparece repetidamente en los manuscritos de Berna y de Francfort, pero siempre en el sentido corriente de la palabra o en el sentido de la filosofía kantiana. El término tiene sin duda un carácter más o menos casual, y por eso Hegel lo ha abandonado pronto como nombre de la categoría correspondiente. Tanto más importante es el hecho mismo. A la vista de la nueva concepción de la contradicción dialéctica en el fragmento de sistema, no puede sorprender que aparezca ahora una idea en el sentido del concepto concreto. En cambio, el que Hegel, luego de atribuir en el fragmento de sistema a la filosofía la exclusiva y negativa tarea crítica de preparar su autodisolución en la religión, reservando todo lo concreto para la vida religiosa, busque ahora y encuentre la totalidad concreta en el seno de las categorías filosóficas, es una nueva prueba de nuestra afirmación: en el Hegel del período de Francfort, sistema y método se encuentran en contradicción, y la marcha del filósofo hacia la dialéctica se encuentra en la línea del desarrollo de su método *contra* sus intenciones sistemáticas.

Hegel contrapone aquí el ideal, como concreto e histórico, a los conceptos generales, como abstractos y antihistóricos. "Pero un ideal de la naturaleza humana es algo completamente diverso de conceptos generales acerca de la determinación humana y de la relación del hombre a Dios. El ideal admite perfectamente la individualidad y la determinación, y hasta promueve acciones religiosas características, sentimientos, usos, una sobreabundancia, una serie de superfluidades que ante la fria luz de los conceptos generales no pueden aparecer más que como escoria."[159] Como se ve, esta formulación está aún muy lejos de alcanzar claridad y precisión metodológicas. Pero por vez primera aparece aquí en Hegel la idea de que la generalización conceptual no aporta en modo alguno necesariamente —como cree la lógica formal— una pérdida creciente de contenido, sino que, por el contrario, la verdadera generalización filosófica es, por la plétora de determinaciones superadas en ella, tanto más rica y más concreta cuanto más alto es el grado de generalidad en que se encuentra.

El carácter vivencial del pensamiento de Hegel en Francfort se manifestó ya en el hecho de que las generalizaciones que le son necesarias no están aún liberadas de las reales ocasiones históricas que las provocan; la formación de conceptos conserva aún todas las huellas de la ocasión desencadenante, sin elaboración lógica o con una elaboración a medias. En el caso que ahora nos ocupa, la idea de "ideal", la concepción general que se mueve en el sentido del concepto concreto no se ha liberado aún de su terreno de aplicación, que es el de la positividad religiosa. Cierto que también en el Hegel posterior encontramos siempre una gran riqueza de material concreto con el cual anima e ilumina las conexiones lógicas más abstractas; pero hay que distinguir claramente entre esa riqueza del posterior período de madurez metodológica y la unidad inmediata y semicaótica de la ocasión desencadenante y la formulación del problema, que es lo propio de este período de transición en Francfort.

Pero este camino de Hegel hacia el concepto concreto tiene, como todos los caminos del desarrollo del filósofo, un carácter ambiguo. Es por

[159] Nohl, pág. 142.

una parte, y como hemos visto, el camino hacia una nueva lógica, el camino que lleva a la admisión de la peculiaridad de las cosas, los fenómenos históricos, etc., en la lógica dialéctica y, por tanto, a la constitución de una metodología que —aunque sin duda inconscientemente y siempre ejecutada con deformaciones idealistas— refleja mentalmente la riqueza y la movilidad de las determinaciones reales de la realidad objetiva. Por otra parte y al mismo tiempo, esta tendencia a la concretización de la estructura lógica contiene en Hegel la tendencia a justificar la religión contra el entendimiento y la razón.

Las observaciones introductorias del escrito que ahora comentamos contienen consecuentemente una extensa y detallada polémica contra la filosofía de la Ilustración, especialmente contra la concepción ilustrada de la religión y de su historia. Ya en las primeras frases Hegel toma enérgicamente posición contra la radical contraposición establecida por la filosofía ilustrada entre las religiones positivas y la religión natural. Hegel rechaza el presupuesto "de que no haya más que una (una religión natural; G. L.) porque la naturaleza humana es una, mientras que las religiones positivas pueden ser muchas".[160]

Hegel rechaza la derivación de la religión y de su papel histórico a partir de tales conceptos generales sobre la naturaleza humana. "El concepto general de naturaleza humana no será ya suficiente; la libertad de la voluntad es un criterio unilateral, pues las costumbres y los caracteres de los hombres, así como la religión entrelazada con ellos, no dependen de una determinación por conceptos... Los conceptos generales de la naturaleza humana son demasiado vacíos para poder suministrar un criterio de las necesidades especiales y necesariamente múltiples de la religiosidad." [161]

Hegel quiere aquí —y éste es el aspecto progresivo de sus esfuerzos— concebir el pasado de la humanidad en su concreta movilidad y en su complejidad, en vez de juzgarlo filosófica y moralmente. Luego de aducir una serie de argumentaciones ilustradas contra la religión dice Hegel: "Pero este tipo de explicación presupone un profundo desprecio del hombre, una ruda superstición en su inteligencia... esos filósofos se han preguntado por la verdad de la religión sin ponerla en relación con las costumbres y los caracteres de los pueblos y de los tiempos, y la respuesta es entonces que la religión fue superstición, engaño y estulticia." [162] Hegel protesta apasionadamente contra la idea de que todo "lo que millones de hombres que vivieron y murieron en esos siglos... consideraron deber y sagrada verdad... fuera mero absurdo o hasta inmoralidad, por lo menos en cuanto a la opinión".[163]

Ya por esos textos se aprecia claramente que el robustecimiento del sentido histórico en Hegel lleva al mismo tiempo en sí una justificación histórica y filosófica de la religión, y ello no sólo en el sentido de que Hegel vaya a reconocer las religiones del pasado como reales fuerzas históricas y a investigar las coudiciones sociales de su nacimiento y de

160 Nohl, pág. 139.
161 Ibídem, pág. 141.
162 Ibídem, pág. 144.
163 Ibídem, pág. 143.

su muerte desde un punto de vista histórico, sino también en el sentido de una justificación filosófica de la eternidad y la actualidad de la religión. Todo eso no puede sorprendernos ahora que ya conocemos las tendencias generales del período de Francfort. Es necesario, dice Hegel, "presuponer por lo menos que el hombre tiene un sentimiento o una consciencia natural de un mundo suprasensible y de obligaciones para con lo divino. . . que todo lo alto, todo lo noble y bueno del hombre es algo divino, viene de Dios, es el espíritu que parte de él".[164]

En lo esencial, esto resulta una aplicación histórica de la filosofía de la religión del fragmento de sistema. Pero sería unilateral no ver más que en esto la tendencia de Hegel en la época. Pues en esos textos se expresa al mismo tiempo aquel aspecto de su idealismo idealizador de la religión que, como sabemos, no desaparecerá ya nunca de su pensamiento en el curso de su posterior desarrollo, ni siquiera una vez superada la hinchazón mística de la fase de Francfort. No menos parcial sería pasar por alto la presencia de otra tendencia muy seria a concebir históricamente el cristianismo como aquella fuerza espiritual que ha determinado esencialmente durante dos milenios lo bueno y lo malo, lo progresivo y lo regresivo de la cultura europea. En las consideraciones introductorias a este manuscrito, Hegel ofrece un amplio cuadro de esa acción política, social y cultural del cristianismo, con la peculiaridad característica de que muchos reproches al cristianismo procedentes del período de Berna caben directamente en esa imagen. Como se trata de la primera exposición histórica de conjunto que nos ha dejado Hegel, luego tan fecundo en ellas, consideramos necesario comunicarla íntegramente al lector, a pesar de que tiene cierta extensión.

"Se ha reprochado unas veces a la religión cristiana, y se le ha elogiado otras veces, el haberse adaptado a las más diversas costumbres, a los más diversos caracteres y constituciones. Su cuna fue la corrupción del Estado romano; la religión cristiana llega a ser dominante cuando el Imperio estaba ya hundiéndose, y es evidente que la religión cristiana no fue capaz de detener el proceso; pero, en cambio, la catástrofe romana le procuró una ampliación de su territorio; la religión cristiana aparece al mismo tiempo como religión de los esclavos romanos y griegos, superrefinados y hundidos en los vicios más viles, y de los bárbaros más ignorantes y salvajes, pero libérrimos. Fue la religión de los Estados italianos en los más hermosos tiempos de su valerosa libertad durante la Edad Media, y la religión de las primeras repúblicas libres suizas; también fue la religión de las monarquías de la vieja Europa, moderadas en diversos grados, y la religión de los más oprimidos siervos, y de sus señores; unos y otros acudían a la misma iglesia. Bajo el signo de la cruz han asesinado los españoles en América linajes enteros, y los ingleses han cantado cristianos Te Deum para acompañar su destrucción de los indios. Del seno de la religión cristiana brotaron las supremas flores de las artes figurativas, surgieron los altos edificios de la ciencia; pero también en honor de la religión cristiana han sido perseguidas todas las artes y condenada por ateísmo la ciencia. El árbol de la cruz ha florecido en todos los climas,

[164] Nohl, pág. 146.

y ha echado raíces y ha dado frutos. Los pueblos han atado a él todas las alegrías de la vida, pero también la más desgraciada tristeza ha encontrado en la religión cristiana alimento y justificación."[165]

Esta descripción es sin duda más el planteamiento de un problema que una respuesta al mismo. Y Hegel está en este período muy lejos de poder dar respuesta a una cuestión tan compleja del desarrollo histórico. Pero ya la amplitud del planteamiento muestra la gran concreción histórica que han cobrado sus concepciones en comparación con los principios de Berna. Al mismo tiempo vemos lo mucho que está relacionada su recusación de la metodología histórica de la Ilustración con esta comprensión más rica de la complicación de los caminos de la historia, incompatibles con el punto de partida ilustrado en el concepto general "del" hombre. La tendencia a la formación de conceptos concretos nace precisamente de aquella comprensión. Inmediatamente después del último texto citado escribe Hegel la siguiente complementación de su determinación del "ideal": "Pero la naturaleza viva es eternamente diversa del concepto de la misma, y, con ello, lo que para el concepto es mera modificación, mero caso, superfluidad, se hace necesidad y vida, y tal vez lo único natural y hermoso."[166]

Es claro que de este punto de partida tiene que resultar una enérgica historización de la positividad. Pues Hegel no pregunta ya *qué es* positividad; su interés está ahora suscitado por la cuestión: ¿cómo *se hace* positiva una religión? Pero a pesar de ese historicismo, cuyos comienzos pudimos observar ya en los folletos políticos de Hegel en Francfort, sería erróneo contraponer rudamente, como hacen los estudiosos burgueses del filósofo, el Hegel "histórico" al Hegel ahistórico aún situado bajo la influencia de la Ilustración. Por metafísicas y ahistóricas que sean la mayoría de las formaciones conceptuales del joven Hegel en Berna, su esfuerzo apuntó siempre a conseguir una concepción de conjunto del decurso histórico. Y por mucho obstáculo que hayan sido para la formación de un sistema conceptual apto para la comprensión de la complicación de la historia las concepciones filosóficas que en Berna compartió con los ilustrados, la generosidad de sus primeras concepciones históricas ha nacido a pesar de todo bajo la positiva influencia de la historiografía de la Ilustración. Los apologistas reaccionarios niegan precisamente el hecho de que, a pesar de todas sus limitaciones históricas, el período de la Ilustración que va desde Gibhon hasta Condorcet ha sido una época de grandes concepciones históricas, de resultados imperecederos para la historiografía en general.

Tampoco es lícito, por otra parte, perder de vista las limitaciones idealistas de la concepción hegeliana de la historia en el período que estudiamos. La simpatía de los historiadores reaccionarios por ciertos aspectos aislados —y subrayados en ese aislamiento que provoca su sobrestimación— de la concepción hegeliana de la historia, se basa en una concepción del desarrollo del sentido histórico según la cual este sentido ha nacido en la literatura reaccionaria contra la Revolución Francesa

165 Nohl, pág. 140.
166 Ibídem, pág. 141.

(Burke) y, a través de Hegel y Ranke, ha llevado hasta la historiografía apologética. Para estimar justamente los aspectos fuertes y los débiles de la concepción hegeliana de la historia, entonces en germen, hay que penetrar claramente la vaciedad de tales construcciones. Cuando se ve cómo de las luchas ideológicas en torno a la Revolución Francesa ha nacido un historicismo cuya tendencia principal es la defensa de la necesidad del progreso humano, como era el caso en la filosofía de la Ilustración, pero que, por medio de un más profundo conocimiento de los hechos, de las tendencias evolutivas y de las leyes de la historia, intenta *probar* la necesidad del progreso —cuando se descubre ese hecho, puede realmente apreciarse cuál es la verdadera línea del desarrollo del sentido histórico y la posición, al mismo tiempo, que ocupa Hegel en ese desarrollo.

Entonces se aprecia, ciertamente, que aquel "reconocimiento" de los hechos —de la religión en este caso— es precisamente una decisiva debilidad ideológica de la concepción hegeliana de la historia, arraigada en su idealismo filosófico. El supuesto de que la religión es "eterna" y corresponde a un "ideal de la humanidad" es tan metafísico como los conceptos de lo humano en general que Hegel critica tan duramente en este contexto. Así, pues, si realmente está desarrollándose en Hegel en esta época un verdadero historicismo, éste se deberá a tendencias completamente contrarias a las que elogian en él los apologetas reaccionarios. Hegel ha llegado a su importante filosofía de la historia *a pesar* de estas tendencias, y no *gracias* a su influencia.

Veamos ahora cómo formula Hegel su nuevo planteamiento por lo que hace a la positividad. Ya al estudiar el folleto sobre el Württemberg (cfr. págs. 149 ss.), el folleto sobre la constitución alemana (cfr. páginas 154 ss.) y determinados pasos del *Espíritu del cristianismo* (cfr. página 214) hemos examinado las tendencias en obra en este punto. Ahora encontramos una formulaciós más dura y decidida del mismo hecho. "Incluso el temblor ante un desconocido, el renunciar a la propia voluntad en las propias acciones, el someterse como una máquina a reglas dadas, el adormecerse en la roma oscuridad de un sentimiento durante toda la vida, sin entendimiento en la acción y la renuncia, el habla y el silencio: todo eso puede, naturalmente, darse, y una religión que respire ese espíritu no tiene por qué ser sin más positiva, por ser adecuada a la naturaleza de su época. Sin duda sería lamentable una naturaleza que exigiera una tal religión; pero, dada esa naturaleza, la religión cumpliría su fin último, daría a esa naturaleza algo superior y tal como dicha naturaleza puede soportarlo y aceptar con satisfacción." En el sentido de las consideraciones antes analizadas por nosotros responde Hegel a la ulterior cuestión. "Cierto que la religión se ha hecho positiva, pero eso quiere decir que no lo era en sus orígenes." ¿Cuándo tiene lugar ese cambio favorable a la positividad? Vemos que la religión adecuada para una "naturaleza lamentable" no es una religión positiva. "Sólo cuando nace otro ánimo, cuando ella [la naturaleza de los hombres; G. L.] cobra otro sentimiento de sí misma y exige con ello la libertad. . ., sólo entonces puede aparecer la religión existente como positiva." [167]

[167] Nohl, pág. 141.

Así, pues, el que una religión aparezca como positiva es signo de una futura conmoción histórica. Hegel ha historizado intensamente el concepto de positividad; pero también ahora se encuentra en radical oposición al romanticismo, que ve en la mera existencia de una institución, en su positividad, un motivo para defenderla, para declararla sagrada (como hará más tarde la escuela histórica del derecho). Muy al contrario, Hegel concibe la positividad como un signo de que el desarrollo histórico ha rebasado ya una religión que merece ya ser destruida por la historia y que, por tanto, tiene que ser destruida.

Esta contraposición con el romanticismo ilumina también otro importante y nuevo punto de vista metodológico de Hegel. Hegel se niega aquí, en efecto, a discutir si dogmas o instituciones concretas del cristianismo son positivos o no lo son, y exige que la determinación de la positividad se refiera siempre al *todo*: "pero el contenido de esta concepción se referirá siempre al todo".[168] Es verdad que Hegel no ha escrito por de pronto más que unas pocas consideraciones generales sobre el tema. Pero vale la pena detenernos un momento ante ellas. En primer lugar, porque en ellas se anuncia por vez primera de un modo resuelto aquella consideración del todo que luego se adensará hasta ser una entera metodología filosófica e histórica *in nuce* en la célebre sentencia de la *Fenomenología*: "Lo verdadero es el todo." Segundo, porque la filosofía reaccionaria de nuestra época se ha propuesto monopolizar la consideración del todo, el partir del todo en el filosofar. Lo hace esa filosofía convirtiendo el todo en un concepto metafísico que excluye toda real consideración histórica, todo desarrollo de los que crean en el curso de la historia las sucesivas totalidades, con lo que, al mismo tiempo, la consideración de totalidad se contrapone brutal y excluyentemente a la de causalidad. (Piénsese en Othmar Spann.)

Como no faltan intentos de relacionar a Hegel incluso con esas tendencias reaccionarias, convirtiéndole en antecesor de ellas, consideramos conveniente aducir una exposición histórica de Hegel posterior en algunos años a la época que comentamos y en la que el filósofo utiliza la consideración de totalidad en un ejemplo concreto para la aclaración de la cuestión de la positividad. En el artículo "Tipos de tratamiento científico del derecho natural" (Jena, 1803), Hegel habla de la cuestión del feudalismo y de sus restos en Alemania y estudia en qué medida puede considerársele positivo. Dice: "Así, por ejemplo, la constitución feudal puede aparecer como algo enteramente positivo, pero por lo que hace a la vida misma la positividad de aquella constitución se decide según que el pueblo se haya organizado o no realmente como individualidad, llene plenamente la forma de aquel sistema y la penetre con su vida... Si, por ejemplo, el genio de una nación está en general a un nivel bajo y es débil —y la debilidad de la eticidad es sobre todo decisiva en la barbarie y en la cultura formal—, si el genio y la eticidad de la nación se han dejado vencer por otros y han tenido que perder su independencia, si han preferido la infelicidad y la vergüenza de la pérdida de la independencia a la lucha y a la muerte, ...entonces la constitución feudal y la servidumbre

[168] Nohl, pág. 144.

tienen verdad absoluta, y esa relación es la única forma posible de eticidad y, por tanto, la necesaria, justa y ética."[169] La irritación por la miserable situación social y nacional de Alemania lleva aquí a Hegel, como se ve, a considerar los restos feudales de su tiempo como una constitución adecuada a la "lamentable naturaleza y, *por lo tanto*, no-positiva. Si en Alemania hubiera surgido un verdadero movimiento contrario a la miserable y lamentable naturaleza, esa misma situación epifeudal debería considerarse, según la actual concepción de Hegel, necesariamente como positiva.

Pero la tendencia a la concreción histórica aporta aún otra determinación nada inesencial a la actual doctrina de Hegel sobre la positividad. Recordemos que para el Hegel de Berna determinadas concepciones, religiones e instituciones estaban a priori manchadas de positividad, mientras que otras estaban libres de ella por un criterio no menos absoluto y metafísico. Hegel rompe ahora radicalmente con esa metodología: "Toda doctrina y todo mandamiento es susceptible de hacerse positivo... y no hay doctrina que no pueda ser verdadera en determinadas circunstancias, ni mandamiento que no pueda ser deber en determinadas circunstancias; pues incluso lo que puede admitirse en general como verdad más palmaria exige en la aplicación, en las circunstancias concretas y por su misma generalidad, una limitación, es decir, no tiene verdad incondicional en cualesquiera circunstancias."[170] Con esto ha llegado Hegel extraordinariamente cerca de la concepción de la dialéctica histórica de lo verdadero y lo falso tal como ésta se presentará en la *Fenomenología del espíritu* y en su posterior sistema.

Cierto que también esto, como todo paso dado por Hegel en el sentido de su dialéctica madura, tiene las dos caras de siempre. Y el rostro idealista, no progresivo, de este esbozo de dialéctica histórica de lo verdadero y lo falso vuelve a consistir en un reconocimiento incondicional de la religión cristiana, en una debilitación de la polémica histórica con ella. La observación con la que Hegel introduce el paso recién citado puede parecer a primera vista inocente: "La cuestión de si una religión es positiva o no lo es se refiere menos al contenido de sus doctrinas y mandamientos que a la forma en la cual acredita la verdad de la doctrina y exige el cumplimiento de sus mandamientos."[171] Esa frase contiene un núcleo histórico veraz en la medida en que Hegel acentúa la diferencia que hay entre que una doctrina arrebate libremente y por su propia acción el pensamiento y el sentimiento del hombre o que para mantenerla sean necesarias la fuerza, represalias, etc. Pero si ponemos en relación esta frase con la antes citada en la pág. 237, según la cual la relación religiosa a Dios es algo eterno y todo lo bueno y noble del hombre procede de Dios, es posible ver en ella también la tendencia idealista-reaccionaria a sustraer la "esencia de la religión" al devenir histórico y a la caducidad histórica, a pesar de entregar los diversos modos históricos concretos de manifestación de la religión a la crítica de la historia y a pesar de reconocer el hecho de que todas las religiones históricas se hacen positivas.

169 Lasson, págs. 405 s.
170 Nohl, pág. 143.
171 Ibídem.

Este carácter bifronte, esta incoherencia de la actitud de Hegel ante el cristianismo, reaparece siempre en las más diversas formas. Precisamente esas frases a las que hemos aludido antes suscitan la impresión de que el escrito de Hegel haya de desembocar en una glorificación del cristianismo. Pero el hecho es que, inmediatamente después de ellas, Hegel lanza un violento ataque contra el dogma fundamental del cristianismo, la redención por Cristo, el papel asignado a éste de mediador entre la humanidad y Dios: "Pero esta concepción se hace seca positividad en cuanto que la naturaleza humana se separa absolutamente de lo divino, en cuanto que se elimina toda mediación entre una y otro con excepción de un solo individuo, y toda la consciencia humana de lo bueno y lo divino se degrada a torpeza y aniquilación en una fe en algo totalmente extraño e impuesto."[172] De esa ambigüedad de la actitud de Hegel no hay salida; tampoco lo es el poner esas concepciones en relación con las de determinadas sectas cristianas, como suele hacerse con cierta frecuencia. Pues, como hemos visto repetidamente, Hegel critica al cristianismo también y precisamente por su naturaleza sectaria, y, en general, es mucho más contrario a las sectas que a la Iglesia misma.

Se trata de una ambigüedad insuperable del idealismo hegeliano. Su concepción del desarrollo histórico y de la sociedad burguesa le empuja muchas veces más allá de la concepción cristiana. Su comprensión de las conexiones dialécticas le empuja cada vez más hacia una concepción del mundo en la que el Dios del cristianismo aparece como completamente superfluo. Es muy característico que, casi a continuación del lugar últimamente citado, Hegel diga que la cuestión de la positividad del cristianismo, de la mediación entre el hombre y Dios, no puede resolverse más que por una adecuada solución de la relación entre lo finito y lo infinito. En la breve introducción al manuscrito, más antiguo, que aquí estudiamos, Hegel no penetra, como se comprende, filosóficamente en este problema; no podemos conocer más que a grandes rasgos y sin seguridad su concepción de esta cuestión en el fragmento de sistema. Pero sabemos que Hegel ha empezado ya en Jena a encontrar una correcta formulación dialéctica de este problema, y que precisamente gracias a esta descubierta dialéctica de lo finito y lo infinito ha arrebatado toda trascendencia a lo infinito. Esta concepción dialéctica de lo infinito —como otras tendencias análogas de Goethe— es muy adecuada para sustraer toda base filosófica a la fe en Dios propia de la religión. Pero, al mismo tiempo, puede apreciarse que el fundamento idealista de esta relación dialéctica vuelve a introducir a cada paso en la filosofía, en una nueva forma, las representaciones religiosas aparentemente superadas. Esta compleja e insuperable ambigüedad de la filosofía hegeliana es, como queda dicho, consecuencia necesaria de su idealismo. Y este idealismo, a su vez, nace de las especiales condiciones del desarrollo de la sociedad burguesa en Alemania. En Goethe, que estaba mucho más cerca que Hegel del materialismo y cuya actitud frente al cristianismo era mucho más hostil, podemos ver que tampoco consigue liberarse plenamente de tales representaciones religiosas.

172 Ibídem, pág. 146.

Cierto que en el curso del desarrollo de Hegel dichas representaciones se modificarán profundamente. En Francfort se nos ofrece una especie de culminación en crisis. Pero el carácter específico de la ambigua actitud de Hegel ante el cristianismo tiene determinadas raíces que siguen presentes en el período de Jena y hasta cobran en él expresión aún más clara. Las ilusiones de poder superar las contradicciones de la sociedad burguesa en el seno de esa sociedad misma no sólo refuerzan la tendencia básica idealista general de la filosofía hegeliana, sino que cobran especial expresión precisamente en el terreno de la religión. Por eso Hegel puede reconciliarse fácilmente con las contradicciones del cristianismo, compaginar las ocasionales y duras recusaciones del mismo con el mantenimiento de una concepción general religiosamente orientada: pues Hegel imagina la superación de las contradicciones de la sociedad burguesa en forma de una nueva religión superadora del cristianismo. (De esta concepción hablaremos más por lo largo al estudiar el período de Jena.)

Cuando, tras la catástrofe del dominio napoleónico y, por tanto, de sus napoleónicas ilusiones, Hegel tiene que pactar definitivamente con la sociedad capitalista tal como ésta se le presenta, con lo que él llama "el mundo de la prosa", el cristianismo se le convierte en la forma histórica definitiva de la religión, con lo que la comentada ambigüedad de su pensamiento llega a su efectiva culminación. Pero, al mismo tiempo, sus últimos escritos muestran una concepción relativamente perfecta y dialéctica de la sociedad burguesa, dentro de los límites de lo que era alcanzable por su filosofía. Por limitarnos aquí a apuntar un punto muy esencial, es característico que la fundamentación filosófica de los "estamentos" (o sea de la estructura clasista de la sociedad burguesa) sea en Hegel cada vez menos ideológica en el curso de su desarrollo, mientras se va acercando cada vez más a la contemplación de los fundamentos materiales de la sociedad burguesa.

Por todo eso podemos sentar aquí una afirmación que puede sonar como paradójica, pero que expresa las contradicciones vivas de la actividad filosófica de Hegel: cuanto más resueltamente se aparta de sus revolucionarios ideales juveniles, cuanto más y más resueltamente se "reconcilia" con el dominio de la sociedad burguesa, cuanto menos rebasa su pensamiento los límites de esa sociedad, tanto más robusta y conscientemente aparece en Hegel el dialéctico. La concepción dialéctica del progreso humano, cuya primera formulación amplia y relevante desde el punto de vista histórico-filosófico ha dado Hegel en la *Fenomenología del espíritu,* no ha sido posible, en aquellas concretas condiciones históricas, más que sobre la base de tales contradicciones. Estudiando el período de Francfort hemos conocido la contradictoriedad de esas concepciones en su crecimiento, en su forma germinal. Estudiando el período de Jena volveremos a encontrarlas en una forma más clara y desarrollada. Aquél será el lugar para discutirlas detalladamente.

Pero no hay duda de que el fundamento de todas esas ideas se encuentra en la crisis de la vida y del pensamiento de Hegel durante el período de Francfort. Desde el punto de vista literario, la herencia del Hegel de Francfort es una montaña de fragmentos y bocetos tan inconsumados como los de Berna. Pero mientras que los bocetos de Berna,

una vez reconstruidos, ofrecen un cuadro generoso y unitario, el resultado de los años de Francfort es un caos de tendencias duramente contradictorias. No obstante —y mostrar esto era la tarea de este capítulo— precisamente de ese caos de contradicciones irresueltas ha nacido la dialéctica hegeliana. El nacimiento de este instrumento para el dominio mental sobre la realidad es resultado de los años de Francfort.

El propio Hegel no ha dado más tarde, evidentemente, más importancia a sus escritos de Francfort que a los de Berna. En todo caso, una vez en Jena empieza una producción extraordinariamente rica que, con la única excepción del intento de terminar el escrito sobre la constitución de Alemania, no enlaza nunca directamente con la actividad literaria de Francfort. Con treinta años de edad parte Hegel para Jena, desconocido totalmente por el público, sin un solo manuscrito en cuya publicación pensara o pudiera pensar seriamente. Y a pesar de ello se va a Jena con la consciencia orgullosa y justificada de ser un igual del filósofo más importante y apreciado de la época, su amigo de juventud Schelling.

El año 1800 muere el padre de Hegel; el modesto legado da a Hegel la posibilidad de abandonar su trabajo de preceptor doméstico y trabajar durante algunos años sólo científicamente, sin preocupaciones ni ataduras materiales. Escoge Jena como escenario de su actividad y comunica esa decisión a Schelling, tras un periodo, según parece, de silencio epistolar. Los pasos decisivos de la carta muestran claramente lo seguro y firme que se presenta el desconocido Hegel a su célebre amigo de juventud. El 2 de noviembre de 1800 escribe a Schelling lo siguiente: "He contemplado con admiración y alegría tu gran carrera pública. Me permitirás que hable modestamente de ello, o que del mismo modo te hable de mí. Lo que espero es que podamos volver a encontrarnos como amigos. En mi formación científica, que partió de necesidades subordinadas de los hombres, me he visto empujado hasta la ciencia, y el ideal de la edad juvenil ha tenido que transformarse en forma de reflexión, en *sistema*. Ahora me pregunto, cuando aún estoy absorbido por aquello, *¿qué retorno puede hallarse para volver a intervenir en la vida de los hombres?* De todos los hombres que veo en torno mío, veo sólo en ti aquel en el que puedo encontrar un amigo, incluso desde el punto de vista de la manifestación y la acción sobre el mundo, pues veo que eres puro, es decir, que has comprendido al hombre con todo el ánimo y sin vanidad. Por eso veo también, cuando me miro a mí, tan lleno de confianza en ti, que reconocerás mi desinteresado esfuerzo aunque su esfera fuera baja, y sabrás encontrar un valor en él. Con el deseo y la esperanza de verte, tengo que honrar también, sin embargo, al destino, y esperar de su favor que decida el modo como nos encontraremos." [173]

En la carta alienta el espíritu de aquel epigrama que hemos aducido ya en nuestras consideraciones introductorias como caracterización del final del período de Francfort:

> ...no serás así
> mejor que el tiempo, pero lo serás del mejor modo.

[173] Rosenkranz, págs. 143 s.

Tabla cronológica de los fragmentos publicados por Nohl

Para dar al lector que se quiera ocupar del desarrollo juvenil de Hegel una cómoda orientación en la lectura de las obras juveniles del filósofo, establecemos a continuación en una tabla la sucesión cronológica de dichas obras.

Paginación de Nohl	Título	Fechas documentadas
Tübingen:		
3- 30	*Volksreligion und Christentum* (Religión nacional y cristianismo)	antes de 1793
355- 9	*Entwürfe* (bocetos)	
Berna:		
30- 35	*Volksreligion und Christentum*	
359- 60	*Entwürfe*	
36- 47	*Volksreligion und Christentum*	
48- 60	— —	
70- 71	— —	
60- 69	— —	
75-136	*Leben Jesu* (Vida de Jesús)	del 9-V al 24-VII de 1795
361- 62	*Entwürfe*	
362-366	—	
152-213	*Positivität der christlichen Religion* (La positividad de la religión cristiana)	2-XI-1795 al 29-IV-1796
213-239	— — —	
366- 7	*Entwürfe*	
Francfort:		
368- 74	*Bocetos para el Geist des Judentums* (Espíritu del judaísmo)	
374- 77	*Moralität, Liebe, Religion* (Moralidad, amor, religión)	
377-378	*Liebe und Religion* (Amor y religión)	
378- 82	*Die Liebe* (El amor)	
382- 85	*Glauben und Sein* (Fe y ser)	
385-395	*Boceto del Geist des Christentums* (Espíritu del cristianismo)	
243-342	*Geist des Christentums*	
398-402	Añadidos al *Geist des Christetums*	
345-351	*Systemfragment* (Fragmento de sistema)	
139-151	*Neue Einleitung zur "Positivität"* (Nueva introducción a la "Positividad")	Terminado el 14-IX-1800 Empezado el 24-IX-1800

CAPITULO III

FUNDAMENTACION Y DEFENSA DEL IDEALISMO OBJETIVO

(Jena, 1801-1803)

En la carta a Schelling en la que anuncia su intención de trasladarse a Jena, Hegel expresa su temor al "tráfago literario" de Jena. Este temor a Jena, como centro del movimiento romántico, no estaba ya del todo justificado en el momento en que Hegel escribía aquella carta. La unidad del círculo romántico con el que Schelling tuvo estrechas relaciones se había ido disolviendo poco a poco. La revista de la escuela romántica, el *Athenäum* de Schlegel, había dejado de publicarse; las relaciones entre los teóricos capitales de la escuela romántica, Friedrich Schlegel y Schelling, habían sido cada vez más tensas; la disolución del matrimonio de August Wilhelm Schlegel y Caroline, y el nuevo matrimonio de ésta con Schelling, contribuyeron además a agudizar las tensiones objetivas dándoles un acento personal. A la llegada de Hegel, Jena había dejado de ser el centro del movimiento romántico.

Pero, además, la ciudad había perdido otra importante personalidad filosófica: Fichte. En 1798-99 estalló sobre la cabeza de Fichte la disputa llamada del ateísmo, como consecuencia de la cual Fichte tuvo que dimitir de su cátedra de Jena y trasladarse a Berlín. Aquel choque unió por última vez a los románticos con Fichte y con Schelling contra un enemigo común. La partida de Fichte de Jena, la imposibilidad de solucionar de palabra en amistosa conversación las diferencias que fueron surgiendo, contribuyó a acelerar las futuras luchas filosóficas, aunque sin duda alguna sus causas eran tan profundas que las amistosas relaciones personales no habrían podido eliminarlas, sino sólo diferir la crisis.

1. El papel de Hegel en la separación de Schelling y Fichte.

A pesar de todo, Hegel llegó a Jena en un momento dramático del desarrollo de la filosofía clásica alemana: el momento en que Schelling se separaba de la filosofía de Fichte, el momento de la consciente fundación del idealismo objetivo. Hegel, que se presentó por vez primera a la publicidad en esta ocasión (pues la traducción y el comentario anónimos del folleto de Cart no pueden considerarse presentación pública del filósofo), ha sido en aquel momento una fuerza de extraordinaria importancia; puede decirse incluso que ha sido la fuerza decisiva en aquel momento. El joven

Engels ha comprendido y expresado claramente ese papel de Hegel: "Lo único seguro es que fue Hegel el que dio consciencia a Schelling de que, aun sin saberlo, había rebasado ya las posiciones de Fichte."[1] El propio Hegel lo ha dicho claramente en su "Vorerinnerung" [Recuerdo previo] a su primer escrito "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie": "Ni el aspecto inmediato de ambos sistemas, tal como se presentan al público, ni tampoco, por ejemplo, la respuesta de Schelling a las objeciones idealistas de Eschenmayer contra la filosofía de la naturaleza, han formulado explícitamente esa diferencia."[2]

El proceso de diferenciación del idealismo alemán procedía en este momento con extraordinaria rapidez. Escasamente dos años antes (el 7 de agosto de 1799) había publicado el propio Kant su conocida toma de posición contra la *Doctrina de la ciencia* fichteana. Hasta aquel momento Fichte había podido pensar, y sin duda había pensado, que no había hecho más que interpretar consecuentemente la filosofía kantiana, defender, como él solía decir, el "espíritu" de Kant contra su "letra", contra las concepciones vulgarizadoras de los demás kantianos. Pero la declaración de Kant terminaba con aquella situación poco clara.

Cae fuera del marco de este libro el exponer detalladamente dicha diferenciación. Nos bastará con aludir brevemente a dos momentos de la misma. En primer lugar, al hecho de que el viejo Kant protestó apasionadamente contra la separación entre el espíritu y la letra. Por poco comprensiva que fuera en general su declaración, Kant se había dado perfectamente cuenta de que estaba en presencia de una filosofía completamente nueva y no de una interpretación de la suya. Este motivo tiene su importancia porque se repetirá —*mutatis mutandis*— en la ruptura entre Fichte y Schelling. En cambio, es muy característico de la especial posición de Hegel en la filosofía clásica alemana el que en su discusión con Schelling contraponga clara y sencillamente su filosofía como filosofía nueva a otra anticuada, o sea que en Hegel no se presente siquiera ese repetido motivo de la exposición de un nuevo punto de vista como nueva interpretación de una filosofía anterior.

En segundo lugar, y para facilitar una mejor comprensión de las posteriores diferenciaciones surgidas en el idealismo alemán, hay que destacar que Kant ha protestado en su declaración contra la introducción de problemas de contenido en la forma fichteana de la "filosofía trascendental", en la *Doctrina de la ciencia.* En plena coherencia con sus concepciones generales, aunque sin duda también en una contradicción (para él siempre inconsciente) con las tendencias dialécticas de su propia "filosofía trascendental", Kant sostiene que la lógica pura tiene que abstraer plenamente de todo contenido. Veremos que precisamente la introducción de problemas de contenido en la lógica será un elemento muy esencial de la lógica dialéctica hegeliana. Precisamente por esa introducción pudo superar Hegel conscientemente la anterior lógica formal. Pero Hegel ha sido el primero en hacerlo de un modo consciente y programá-

[1] Engels, *Schelling und die Offenbarung* (Schelling y la Revelación). En MEGA, I, vol. 2, pág. 186.

[2] *Erste Druckschriften,* pág. 3. Por abreviar citaremos siempre este escrito de Hegel como "Diferencia".

tico. En Kant, Fichte y Schelling —como también veremos— la vieja lógica formal queda sin tocar y sin criticar *junto* al nuevo método dialéctico en nacimiento. De ahí nacen las más diversas contradicciones, tanto más agudamente cuanto más crece la importancia de los elementos de contenido inconscientemente introducidos, el desarrollo de la dialéctica y su aplicación a terrenos nuevos más numerosos.

Schelling es completamente solidario con Fichte ante la declaración de Kant. Los dos consideran entonces que la separación abierta por Kant es algo inevitable y útil para el ulterior desarrollo de la filosofía. Y no es irrelevante observar que tanto Fichte como Schelling consideran la nueva filosofía como algo que en modo alguno está concluso; ambos saben más bien que todo se encuentra aún en marcha, y que la conmoción filosófica no ha terminado todavía. Una carta de Fichte a Schelling del año 1799 da cumplido testimonio de esto. Está escrita después de la declaración de Kant. Fichte habla de cómo Kant es incapaz incluso de entender el nuevo desarrollo de la filosofía. Y añade a esa afirmación una interesante observación que alude —"proféticamente", podría decirse— al joven Hegel: "¿Quién sabe dónde está ya trabajando la joven y ardiente cabeza que intentará rebasar los principios de la Doctrina de la Ciencia y mostrar las incorrecciones y las insuficiencias de ésta? Concédanos el Cielo la gracia de que, cuando esto ocurra, no nos contentemos con asegurar categóricamente que se trata de estériles sutilezas en las que no caeremos [alusión a frases de la declaración de Kant; G. L.], sino que haya entonces uno de nosotros... que *pruebe* la nulidad de esos descubrimientos o, si no puede hacerlo, los acepte agradecido en nuestro nombre."[3] Ya los próximos años mostraron que Fichte no era capaz de realizar ese voto.

Las diferencias entre Fichte y Schelling empezaron ya a asomar levemente la cabeza durante esos años. Al principio ello ocurrió en disputas personales y técnicas sobre diversos proyectos comunes de revistas, y en reagrupaciones internas en el seno de la escuela romántica. La aparición de la primera obra sistemática y amplia de Schelling, el *System des transzendentalen Idealismus* [Sistema del idealismo trascendental] (1800), sacó definitivamente a la luz la contraposición filosófica. Schelling ha concebido sin duda esa obra como desarrollo y complemento de la doctrina de la ciencia fichteana, y no como crítica y superación de ésta. Pero objetívamente, independientemente de las intenciones conscientes de Schelling, la obra es ya un intento de sistematización del idealismo *objetivo*. Por eso se comprende perfectamente que Fichte, aunque aún confía sin reservas en las intenciones de Schelling, aunque por mucho tiempo siga pensando que Schelling y él están completamente de acuerdo sobre los *principios fundamentales* de la filosofía, no pueda declararse de acuerdo con esta obra. Por eso empieza ahora entre los dos un largo y detallado epistolario destinado a superar los malentendidos y restablecer la vieja armonía.

Fichte ha depurado la filosofía kantiana de sus "deslices materialistas". Ha creado un idealismo puramente subjetivo. Pero el subjetivismo filosófico de Fichte tiene un carácter muy peculiar. Por su misma consecuencia,

[3] *Fichtes Briefwechsel* (Epistolario de Fichte), Berlín, 1925, vol. II, pág. 165.

lleva derechamente a un agnosticismo completo. Pero ésta no era la intención filosófica de Fichte. Antes al contrario, Fichte quería precisamente superar el agnosticismo kantiano, la incognoscibilidad de la cosa en sí. Lo hace, desde luego, de aquel modo radicalmente subjetivista que consiste no en afirmar la *cognoscibilidad* de la cosa en sí, sino en negar su *existencia*. Fichte considera que el mundo entero es "puesto" por el Yo (que no coincide con la consciencia empírica del hombre individual) y, por tanto, que es plenamente cognoscible para ese imaginario y mistificado sujeto de la filosofía. Según Fichte, el Yo ha creado el mundo entero, por lo que puede conocer el mundo entero, pues, según el filósofo, fuera de ese mundo puesto por el Yo no existe ni puede existir nada.

Con esta ambigua y contradictoria concepción del Yo que ocupa en el pensamiento de Fichte el lugar de la "consciencia en general" de la filosofía kantiana, pero al que no debe contraponerse, como ocurre en Kant, ningún mundo ajeno, independientemente e incognoscible, ningún mundo de la *cosa en sí*, Fichte prepara el paso al idealismo objetivo, aunque su propia filosofía no sea más que la suprema radicalización imaginable del idealismo subjetivo. Basta con aclarar y concretar la ambigua concepción del Yo en una dirección aún más radicalmente idealista y mistificadora, basta con convertir el "crear" que en Fichte es aún epistemológico (posición del mundo) en un crear verdadero, para que aparezca el idealismo objetivo. Ello ocurre en el *System des transzendentalen Idealismus* de Schelling y, más tarde, en la filosofía de Hegel.

La filosofía de Fichte realiza un importante trabajo preparatorio para Schelling y para Hegel también desde otro punto de vista, a saber, por lo que hace a la deducción sistemática de las categorías. Las categorías tienen en Kant un carácter tan idealista-subjetivo como en Fichte. Pero en Kant están más establecidas empirísticamente que deducidas. Kant recoge la tabla de categorías de la lógica tradicional; añade a ella, sin duda, una serie de nuevas interpretaciones de sus conexiones, pero sin plantear siquiera el problema de una deducción de las unas a partir de las otras. El planteamiento típico de la crítica kantiana —"Hay juicios sintéticos a priori; ¿cómo son posibles?"— muestra hasta qué punto ha concebido Kant las categorías y sus conexiones como algo dado. (También en esto es visible la oscilación de Kant entre el materialismo y el idealismo.) Para Fichte, en cambio, las categorías surgen de la actividad del Yo que pone el mundo: de la posición y contraposición de Yo y No-Yo; así surge ya en Fichte la tríada dialéctica de tesis, antítesis y síntesis.

Consecuentemente se refuerza en Fichte el "aspecto activo" de la filosofía clásica alemana de que habla Marx en su primera tesis sobre Feuerbach, aunque sin duda en Fichte sobre la base de una transición al idealismo puro, ya sin veleidades materialistas como en Kant. Para Kant, la actividad moral del hombre es el único campo en el que éste rompe el mundo fenoménico y participa del mundo realmente existente, el mundo de la esencia. La estructura de la ética kantiana tiene, en cambio, consecuencias metodológicas para la epistemología de Fichte: la posición del mundo por el Yo es en Fichte una "acción activa".

La necesidad del conflicto entre Kant y Fichte es ya claramente visible

partiendo de esos primeros rasgos trazados groseramente. Fichte piensa, ciertamente, al principio que lo que está haciendo es llevar consecuentemente hasta el final la filosofía kantiana, más consecuentemente que Kant mismo (espíritu contra letra). Pero lo que surge es una nueva filosofía que Kant no podía reconocer como propia.

La relación entre Fichte y Schelling tiene cierto parecido con todo eso. El punto de partida de Schelling es desde el principio diverso del de Fichte. La filosofía de Fichte es el activismo revolucionario de la época trasmutado en elemento del idealismo alemán. No es casual que las primeras páginas de Fichte estén escritas en defensa de la Revolución Francesa y del derecho a la Revolución. Además, Fichte se ha mantenido durante relativamente mucho tiempo fiel a esas concepciones. En la posterior polémica de Hegel contra la moral y la filosofía del derecho de Fichte podremos ocuparnos más detalladamente de algunas de esas concepciones. En el año 1800 publica Fichte *Der geschlossene Handelsstaat* [El estado comercial cerrado], en el que, por ejemplo, Benjamín Constant ha visto un eco tardío de la política económica de Robespierre, etc. El subjetivismo de Fichte expresa, pues, de una forma alemana, idealista y excesivamente tensa, la fe revolucionaria en la fuerza renovadora del hombre, capaz de revolucionarlo todo. Aparte del hombre —que, naturalmente, se identifica para Fichte con el hombre moral el fantasma kantiano del "homo noumenon"— no hay para Fichte realidad alguna. El mundo, la naturaleza en concreto, no es más que un pasivo campo de acción del hombre.

La filosofía de Schelling crece, en cambio, de la crisis general de crecimiento del conocimiento de la naturaleza que tiene lugar en la época. Schelling se sitúa en las filas de aquellos "entusiastas de la naturaleza" de los que ha hablado Marx en una carta a Ruge,[4] aludiendo a Feuerhach.

Schelling no realiza al principio una ruptura consciente con Fichte, igual que éste no lo ha hecho con Kant; también Schelling cree —y seguramente con menos consciencia de las diferencias que Fichte en su tiempo— que está representando el verdadero "espíritu" de la *Doctrina de la ciencia*. Por todo eso tardan ambos en desprenderse del fundamento kantiano; veremos más tarde que Schelling no ha rebasado nunca en algunos puntos decisivos determinadas limitaciones del planteamiento kantiano. Pero esta comunidad de punto de partida en la filosofía kantiana se diversifica mucho de acuerdo con las respectivas tendencias de desarrollo interno de ambos pensadores. Mientras que para Fichte la *Crítica de la razón práctica* es el modelo metodológico de *todo* el sistema de la filosofía, en el caso de Schelling el motivo kantiano que aparece en primer término es una reinterpretación idealista-objetiva de la *Crítica del juicio*. Cierto que el sentido en el que Fichte y Schelling "depuran" a Kant de sus inconsecuencias es casi el mismo, pero, en cambio, el contenido de la ulterior elaboración se contrapone diametralmente en ambos casos. La coincidencia consiste en que ambos mantienen en lo posible la construcción filosófica, el planteamiento de Kant. Pero lo que en Kant era un agnosticismo subjetivista se desarrolla en Schelling en el terreno

[4] Marx a Ruge, 13 de marzo de 1843, en *MEGA*, I, vol. 1, 2ª parte, pág. 308.

idealista-objetivo. El punto de partida metodológico de la filosofía específicamente schellingiana se encuentra en los nuevos planteamientos de Kant sobre la teleología, de los que más tarde nos ocuparemos detalladamente, en su nueva y original aplicación a la vida orgánica, al todo de la naturaleza y al arte.

La dirección según la cual Schelling procede a reformar la filosofía kantiana implica necesariamente una mayor claridad y decisión que las de Fichte en la explicitación y la deducción de las categorías dialécticas. La contradicción no se había desarrollado en Kant más que hasta la formulación explícita de *antinomias* necesarias; la contradicción significaba para Kant simplemente la autodisolución dialéctica del mundo fenoménico; más allá de eso no podía haber para Kant ninguna unidad de las contradicciones, ningún conocimiento sobre la base de la contradictoriedad del mundo. El único punto en el que, según Kant, el hombre entra en contacto con la esencia real, el mundo de la ética, se encuentra para el filósofo *más allá* de toda contradictoriedad. Para Fichte, en cambio, como hemos visto, la contradicción es ya un motor metodológico con cuya ayuda debe construirse el sistema de las categorías. Schelling pasa ya a hacer de la tríada dialéctica fichteana un elemento *objetivo* de la estructura del mundo.

Con esto aparece el siguiente problema: ¿*cómo* y mediante *qué* órgano puede consumarse ese conocimiento? Para Kant y para Fichte, el fundamento necesario está dado por las vivencias de la pura moralidad (conciencia moral, etc.). Precisamente extrapolando este principio llega Fichte a su "acción activa", principio fundamental de su teoría del conocimiento. De acuerdo con el fundamento moral de toda esta concepción, Fichte niega la existencia de todo objeto independiente del hombre, de la consciencia; para Fichte, pues, se hace una trivialidad el problema de la posibilidad del conocimiento del mundo, puesto que este mundo es creado por el hombre (puesto por el Yo): es el autoconocimiento del Yo que pone el mundo.

Para Schelling se plantea, en cambio, el problema del conocimiento del mundo objetivo externo, ante todo de la naturaleza. Y ello de un modo que recoge todos los argumentos agnósticos indicados por Kant en la *Crítica de la razón pura* por lo que hace al conocimiento de lo que llama mundo fenoménico. Lo que importa a Schelling es, por tanto, llegar a un modo superior de conocimiento, a un modo que garantice y funde el conocimiento adecuado de la realidad objetiva, de la esencia del mundo objetivo, partiendo de aquella teoría kantiana del conocimiento que lleva a la antinómica del conocimiento del mundo fenoménico. En el célebre parágrafo 76 de la *Crítica del juicio* ha formulado Kant la exigencia —para él, como es obvio, meramente hipotética— de un tal conocimiento. Dice Kant en ese lugar que para el conocimiento humano corriente, que se limita a subsumir lo particular bajo lo general, lo particular es siempre algo casual y accidental. Pero que con los medios de un tal conocimiento no quedan comprendidos adecuadamente ni la naturaleza como todo ni la vida orgánica. Por eso sienta entonces el postulado hipotético de otra inteligencia (*intellectus archetypus*) para la cual no se diera esta contraposición entre lo universal y lo particular.

Esta contraposición ha obrado de un modo revolucionario en toda la filosofía alemana. Además de en Schelling, ha influido decisivamente también en Goethe, aunque sin duda en otra dirección. El desarrollo schellingiano de la filosofía kantiana es en este punto muy simple y declaratorio. Lo que en Kant era una postulación hipotética se hace en Schelling realidad existente, *intuición intelectual* como órgano del conocimiento humano para la aprehensión adecuada de la realidad objetiva, como revelación de que la realidad objetiva (naturaleza) y el conocimiento humano son dos corrientes del mismo río, las cuales pueden llevarse a consciencia de su identidad en la intuición intelectual. En el *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling determina del modo siguiente la intuición intelectual: "Este saber tiene que ser *a)* un saber absoluto y libre, precisamente porque *ningún otro saber es libre*, o sea un saber en el cual no hay pruebas, inferencias ni mediaciones en general de los conceptos, o sea, por último, una intuición, una contemplación directa; *b)* un saber cuyo objeto no sea *independiente* de él, o sea un *saber que es al mismo tiempo producción de su objeto*, una intuición que es libremente productora y en la cual lo productor y lo producido son uno y lo mismo. Una tal intuición se llamará *intuición intelectual* por contraposición a la intuición sensible, la cual no se presenta como producción de su objeto, en la cual, por tanto, la *intuición misma* es diversa de lo intuido." [5] Aquí encontramos ya completamente desarrollado el sujeto-objeto idéntico, el fundamento del idealismo objetivo.

Hablaremos detalladamente de las contradicciones internas de esta posición de Schelling cuando estudiemos las diferencias y contraposiciones entre Hegel y él. Aquí nos limitaremos a indicar que, del modo dicho, la objetividad de la naturaleza parece a Schelling deducida y garantizada; las contradicciones dialécticas son consecuentemente para él no sólo contradicciones en el seno del conocimiento humano, contradicciones entre la capacidad humana de conocimiento y la realidad objetiva (como son para Kant), sino, además, contradicciones de la realidad objetiva misma. De aquí se sigue luego que Schelling, al igual que Fichte, afirma la superación de las contradicciones en el conocimiento humano, y entra con ello en radical contraste con la filosofía kantiana. Pero como las contradicciones tienen para él un carácter objetivo, Schelling rebasa al mismo tiempo la concepción fichteana también por lo que hace a la superación de las contradicciones. Con todo esto, la contradicción y su superación dialéctica se colocan en el centro de la filosofía entera.

Digamos brevemente, sólo para completar esa descripción de la situación filosófica, que como "prueba" de la realidad y de la posibilidad de la intuición intelectual Schelling aduce la intuición estética. Ya en la *Crítica del juicio* la nueva flexión de la filosofía, la reformulación del problema de la teleología, estaba estrechamente relacionada con la estética. Por eso Schiller, inspirado por esa obra de Kant, había inciado cierto idealismo objetivo en el terreno de la estética. Schelling continúa ahora ese movimiento y concede a veces a la estética un lugar central en el

[5] Schelling, *Werke* (Obras), Stuttgart y Augsburg, 1858. Erstes Abteil (Primera sección), vol. III, pág. 369.

sistema de la filosofía. (Sobre este problema hablo largamente en mis estudios sobre la estética de Schiller.)

Los intentos de Schelling en el terreno de la dialéctica se orientan al aprovechamiento filosófico de las grandes transformaciones ocurridas en las ciencias naturales de la época, sistematizarlas y lograr de ellas un completo sistema de filosofía de la naturaleza. No cabe en los marcos de este libro el estudiar más detalladamente estos problemas.[6] Engels ha descrito varias veces este gran período de transformación en las ciencias de la naturaleza, aludiendo a la importancia de la renovación de la química por los descubrimientos de Lavoisier, a los nuevos conocimientos sobre la electricidad (Volta, Galvani, etc.), a los comienzos de la biología científica y de la teoría de la evolución, etc. Esta revolución se refleja ya en los planteamientos de la *Crítica del juicio*. La obra científica de Goethe tiene una importante influencia en esa obra, como la ha tenido más tarde en la filosofía de Schelling. Las limitaciones e insuficiencias del pensamiento metafísico, incluido el materialismo antiguo, destacan muy claramente en toda esa conmoción científico-natural. La filosofía alemana de la naturaleza realiza en esta época el intento de reconocer y elaborar como contradicciones objetivas de la realidad misma y como fundamento de la filosofía de la naturaleza las contradicciones que así salieron a la luz. Ya antes hemos aplicado al joven Schelling aquel epíteto de "entusiasta de la naturaleza" que Marx acuñó para Feuerbach. Estábamos justificados al hacerlo por la carta de Marx a Feuerbach en la que el primero pide al segundo para los *Anales Franco-Alemanes* un artículo crítico sobre Schelling. En esa carta, Marx llama a Feuerbach "un *Schelling al revés*" y sigue caracterizando a Schelling del modo siguiente: "El *sincero pensamiento juvenil* de Schelling —tenemos derecho a pensar bien de nuestro contrincante—, la idea para cuya realización no tenía más instrumento que su imaginación, no más energía que la vanidad, ni más motor que el opio, ni más órgano que la irritabilidad de una receptividad femenina, esta sincera idea juvenil de Schelling, que no ha pasado en él de fantástico sueño de adolescente, se ha hecho en usted verdad, realidad, seriedad viril. Por eso es Schelling la *imagen anticipada y deformada* de usted..."[7]

En la época que ahora nos interesa, esa "sincera idea juvenil" ocupa el primer plano del pensamiento de Schelling. Naturalmente que también se encuentran ya en él los gérmenes de sus posteriores concepciones reaccionarias, pero, aunque no sea más que por poco tiempo, éstas quedan ampliamente oscurecidas y dominadas por el entusiasmo con que procede a fundar una nueva filosofía de la naturaleza, una concepción unitaria y dialéctica de todos los fenómenos naturales. Con este estado de ánimo Schelling presenta a veces incluso formulaciones casi materialistas y rechaza frecuentemente con pasión el exacerbado espiritualismo de los románticos, de los que tan cerca está en otros respectos. Como no es éste el lugar para tratar el asunto por extenso, nos limitaremos a aducir un

[6] Más sobre Schelling en mi libro *Die Zerstörung der Vernunft* (El asalto a la razón), cap. 2, Aufbau-Verlag, Berlín, 1954.

[7] Marx a Ludwig Feuerbach, 20 de octubre de 1843, en *MEGA*, 1, vol. I, parte 2ª, pág. 316.

ejemplo de ello. En el año 1799, Schelling, en oposición al espiritualismo de Novalis, ha tenido, según la expresión de Friedrich Schlegel, "un nuevo ataque de su viejo entusiasmo por la irreligiosidad"; es el año, además, en que escribe la "Confesión epicúrea de Heinz Widerpost". Aduciremos unos pocos versos característicos de ese poema:

Desde que me he aclarado
que la materia es la única verdad,
defensa y consejo de todos,
padre justo de todas las cosas,
elemento de todo pensar,
principio y fin de todo saber,
desprecio lo invisible,
me atengo a lo manifiesto,
a lo que puedo oler, gustar y sentir,
en lo que puedo hurgar con todos los sentidos,
. . . .
Creo que el mundo existe eternamente,
y que jamás dejará de ser pudriéndose en sí mismo.[8]

Esta profesión de materialismo es resuelta y apasionada, pero no puede decirse que haya sido pensada clara y consecuentemente. Pues al mismo tiempo que hace su profesión de ateísmo, el Heinz Widerpost de Schelling dice que sin duda vive sin religión, pero que si debiera elegir una elegiría la católica. Del mismo modo aparecen en el poema numerosos motivos místicos tomados de la filosofía de la naturaleza de Böhme.

Por esas pocas observaciones el lector tiene que apreciar que desde el principio había profundas diferencias entre la filosofía de Fichte y la de Schelling. Pero estas diferencias seguían escondidas para ambos, ante todo por su común lucha contra los kantianos que querían mantener la filosofía en el lugar mismo al que la había llevado Kant. En su "Diferencia" se burla Hegel de ese tipo de kantiano. Hablando de Reinhold formula esa burla con una comparación muy característica: "Del mismo modo que se ha decretado ya muchas veces en Francia *la révolution est finie*, así también ha proclamado Reinhold ya muchas veces varios fines de la revolución filosófica. Ahora acaba de descubrir el final de todos los finales..."[9] Añadiendo esta sentencia de Hegel a la carta de Fichte antes citada sobre la declaración de Kant, obtenemos la estampa de un ambiente filosófico de lucha en el que era muy fácil olvidar las diferencias entre aliados en razón de las hostilidades comunes. La interna falta de claridad de Schelling sobre sus propias tendencias, su oscilación entre formulaciones materialistas y místicos excesos —poniendo ambas cosas en conexión con la epistemología de Fichte— ha contribuido mucho, como es natural, a ocultar por mucho tiempo las diferencias. Esa falta de claridad de Schelling se manifiesta también en su forma de expresarse. Hegel ha caracterizado luego muy plástica y justamente ese modo de exposición de Schelling. Dice en su *Historia de la filosofía:* "Schelling ha llevado a cabo ante el público su propia formación filosófica. La sucesión de sus

[8] Plitt, *loc. cit.*, vol. 1, págs. 283 s., 286.
[9] *Erste Druckschriften*, págs. 98 s.

escritos filosóficos es al mismo tiempo la historia de su formación filosófica, y representa su progresivo levantarse por encima del principio fichteano y el contenido kantiano con los que empezó; la serie de sus escritos no es la serie de las partes elaboradas de la filosofía, sino la sucesión de los diversos estadios de su formación filosófica." [10]

Schelling no ha trabajado ni elaborado nunca la entera filosofía a partir de su fundamento, sino que cada vez ha partido para nuevos descubrimientos, dejando, naturalmente, sin tocar grandes e importantes territorios. Sin notarlo, el Yo fichteano se le va transformando en el sujeto-objeto. idéntico del idealismo objetivo. Schelling ha escrito su filosofía de la ciencia como mero *complemento* de la *Doctrina de la ciencia,* y como el propio Fichte estaba precisamente trabajando por entonces en la aplicación de esa doctrina a la moral, el derecho, el Estado, etc., surgió en ambos la ilusión de un acuerdo completo en cuanto a los principios básicos en la elaboración de terrenos diversos.

Estas ilusiones empiezan a arruinarse en cuanto aparece la primera obra sistemática de Schelling. A la publicación del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling sigue una larga discusión epistolar que termina con la ruptura completa. Todavía en la obra siguierte —la *Darstellung meines Systems der Philosophie* [Exposición de mi sistema de filosofía] (1801)— Schelling sigue ciertamente hablando de la filosofía de la naturaleza y la filosofía transcendental como de dos aspectos del mismo sistema. En una carta del 19 de noviembre de 1800 sigue considerando la *D ctrina de la ciencia* como algo completo al lado de lo cual está, como mero complemento, la filosofía de la naturaleza. Dice Schelling: "Empiezo por situar aparte lo que se refiera a la doctrina de la ciencia; éste es un tema autónomo, en el que no hay nada que cambiar ni que hacer; está perfecta y tiene que estarlo siempre por su propia naturaleza. Pero doctrina de la ciencia no es filosofía como tal... La doctrina de la ciencia procede de un modo meramente lógico, no tiene que ver nada absolutamente con la realidad." [11] Schelling está, pues, muy lejos todavía de pensar en una ruptura, y considera la *Doctrina de la ciencia* como el fundamento inconmovible de su propia filosofía.

También Fichte lleva al principio la discusión de un modo muy precavido; tampoco él desea una ruptura con su aliado más importante y más dotado. Pero desde el principio protesta contra la independencia que cobra la naturaleza en el sistema de Schelling. En una carta del 15 de noviembre de 1800, un fragmento de cuya respuesta por Schelling hemos citado ya, Fichte dice que la "autoconstrucción de la naturaleza" de que habla Schelling (es decir, su concepción idealista objetiva de la objetividad de las categorías naturales) es un autoengaño, una ilusión, Y escribe: "Algo diverso es la *realidad de la naturaleza.* Esta aparece en la filosofía trascendental como algo *hallado,* y completo y consumado; y ello (halla-

[10] *Geschichte der Philosophie* (Hi toria de la filosofía, ed. Glockner), vol. III, pág. 647. Precisamente la sección dedicada a Schelling procede en muchos puntos de los cursos de Hegel en Jena el año 1806. Por eso la caracterización de Schelling que ofrece Hegel indica al mismo tiempo las concepciones de éste en la época de la ruptura de ambos.

[11] *Fichtes Briefe, loc. cit.,* vol. II, pág. 295.

da) no según *propias* leyes, sino según leyes *inmanentes* de la *inteligencia*... La ciencia, que mediante una fina abstracción hace objeto a la naturaleza, tiene naturalmente (precisamente porque abstrae de la inteligencia) que poner la naturaleza como *absoluto*, para conseguir que la naturaleza *se construya a sí misma mediante una ficción*..." [12] Más tarde, cuando la ruptura es ya inevitable, Fichte formula la misma idea de un modo mucho más enérgico y grosero. En su carta del 31 de mayo de 1801 dice que lo cognoscible no está contenido sino en la consciencia y que "sólo aquí, en esta pequeña región de la consciencia, hay un mundo sensible, una naturaleza".[13]

Con eso queda claramente expresada la separación entre el idealismo subjetivo y el objetivo. Fichte niega a la filosofía de la naturaleza de Schelling todo derecho a presentarse ni siquiera como parte de la *Doctrina de la ciencia*, a pretender una *independencia* ni siquiera relativa; y se aferra al principio de que toda realidad externa no es más que un momento de la posición soberana del Yo y de que, por tanto, la *Doctrina de la ciencia* abarca el ámbito entero del saber.

Hemos visto que Schelling ha llevado la discusión de un modo mucho menos resuelto que Fichte. Sus vacilaciones aparecerían con mucha claridad si tuviéramos aquí tiempo para analizar detalladamente todo el epistolario. Pero lo único que nos interesa en este libro es el papel de Hegel. Recordaremos al lector que Hegel ha anunciado a Schelling su llegada a Jena —pero con la intención de pasar antes una larga temporada en Bamberg— en una carta de 2 de noviembre de 1800. El 15 de noviembre Fichte escribe su dura crítica del *Sistema del idealismo transcendental*, un paso de la cual acabamos de citar. Se ha perdido la respuesta de Schelling a Hegel, pero como éste llegó a Jena, contra sus planes, ya en enero de 1801, resulta sumamente verosímil la hipótesis de Haym [14] según la cual dicha respuesta de Schelling ha contribuido mucho a acelerar la llegada de Hegel a Jena. El motivo tenía que estar relacionado con la discusión en curso con Fichte. Los hechos siguientes confirman, en efecto, la hipótesis. Hegel, que hasta entonces no había producido más que fragmentos, aparece ahora con una producción polémica extraordinariamente intensa. En julio de 1801 tiene terminada ya la "Diferencia". En agosto del mismo año defiende ya sus tesis de doctorado, y en el otoño está enseñando como *Privatdozent* en la Universidad de Jena. El mismo año funda con Schelling el órgano de lucha del idealismo objetivo, el *Kritische Journal der Philosophie* [Revista Crítica de Filosofía]. En esta revista Hegel proclama abierta y enérgicamente la división de los caminos de la filosofía, el nacimiento de una nueva etapa del desarrollo filosófico. Aunque el idealismo objetivo ha asomado ya en los escritos estéticos de Schiller y especialmente en los sistemáticos de Schelling, ésta es la primera vez que se le proclama como nueva filosofía. Y es Hegel el que lo hace. Tanto la "Diferencia" cuanto los grandes ensayos de la revista ("Glauben und Wissen" [Fe y saber] y "Über die wissenschaftli-

[12] *Fichtes Briefe, loc. cit.*, vol. II, págs. 292 s.
[13] Ibídem, pág. 326.
[14] Haym, pág. 123.

chen Behandlungsarten des Naturrechts" [Sobre los modos de tratamiento científicos del derecho natural]) contienen un balance amplio y sistemático del entero idealismo subjetivo con el que Hegel pasa cuentas. No sólo, pues, con Fichte mismo, sino también con Kant, con los kantianos y con los principales representantes de la "filosofía de la vida" subjetivista de la época, o sea, sobre todo, con Friedrich Jacobi. En las reseñas, largas o breves, de la revista, así como de la *Erlanger Literaturzeitung* [Revista Literaria de Erlangen], Hegel pasa también las cuentas con el ejército de representantes menores de la filosofía de la época, los Sehulze, Krug, Bouterwek, etc.

En todos esos campos Hegel aparece como el defensor de principio de la nueva y superior etapa de la filosofía. Pero esta filosofía no se ha dado a conocer *al público* hasta el momento más que como filosofía de Schelling. Por eso es muy comprensible que Hegel sitúe en el primer plano de esos escritos polémicos la diferencia entre el idealismo objetivo (Schelling) y el subjetivo (Kant, Jacobi, Fichte), contraste duramente la capacidad de rendimiento de las dos tendencias para exponer el fracaso del idealismo subjetivo, su estallido al chocar con las propias e irresolubles contradicciones, y para mostrar al mismo tiempo que el idealismo objetivo es capaz de resolver, de un modo científicamente satisfactorio, todos los problemas de la filosofía que así se plantean o quedan pendientes. Al hacer esto Hegel no somete a crítica la filosofía de Schelling; ni siquiera la apunta. A lo sumo, el lector actual puede percibir en más de un paso que Hegel está dando a la filosofía schellingiana un sentido, una tendencia, que corresponde más a la continuación de su propia línea filosófica que a la de Schelling.

Todo esto queda suficientemente claro por las necesidades mismas de la polémica. Pero ¿cuál es la actitud de Hegel ante la filosofía de Schelling durante sus primeros años de Jena, e independientemente del énfasis que necesariamente resulta de la polémica? Con el material hoy conservado no es posible dar una respuesta satisfactoriamente documentada. No conocemos ninguna manifestación recusatoria, ni siquiera crítica, de Hegel sobre Schelling que sea anterior a 1803 (la fecha en que Schelling se traslada a Würzburg). Sólo entre 1803 y 1806 empieza a manifestarse en Hegel una aguda crítica, ante todo, de los discípulos y partidarios de Schelling, y, en segundo término, contra Schelling mismo; esta crítica recibe luego en la *Fenomenología del espíritu* una formulación sistemática y de principio: el primer balance público de Hegel con la filosofía de Schelling es ya el decisivo y definitivo.

¿Ha sido, pues, Hegel en los primeros años de Jena un partidario incondicional de Schelling? ¿O ha sido su colaboración con Schelling en este período mera "diplomacia", mera "táctica"? La primera opinión se encuentra en las vulgares historias de la filosofía. La segunda se encuentra, por ejemplo, en Stirling,[15] el cual busca en el Hegel de los pri-

[15] J. H. Stirling, *The Secret of Hegel*, Edimburgo, 1908, pág. 662. Sobre Stirling —que, dicho sea de paso, ha sido uno de los primeros que ha intentado reducir todo Hegel a Kant— cfr. los juicios de Marx y Engels en el *Briefwechsel* (Epistolario), Berlín, 1950, vol. IV, págs. 70 y 304. Carta de Marx a Engels del 23 de mayo de 1868 y del 4 de abril de 1870.

meros tiempos de Jena cierta "astucia", cierto "cálculo" en su aproximación a Schelling. El lector sabe, por nuestra exposición del período de Francfort, que la primera interpretación es falsa. Allí hemos visto, en efecto, que ya antes de llegar a Jena Hegel había conseguido una dialéctica objetiva que en la cuestión central (la doctrina de la contradicción) se encuentra por encima de la de Schelling. También hemos visto que los apuntes filosóficos de Hegel, a pesar de su carácter fragmentario, rebasan el pensamiento dialéctico de Schelling al apuntar en una dirección nueva y superior también en otros problemas de la dialéctica. Y la tendencia más importante de la filosofía hegeliana, la creación de una nueva lógica dialéctica, quedó siempre fuera del horizonte de Schelling. Así, pues, cuando en la *Revista Crítica de Filosofía* Hegel protesta de que se le considere partidario de Schelling tiene completa razón.[16]

Pero esto no significa que Stirling y los demás de su género hayan interpretado correctamente la actitud de Hegel respecto de Schelling en los comienzos del período de Jena. Stirling hace aquí con Hegel lo que Franz Mehring criticó con gracia irónica en Erich Schmidt por la interpretación de éste de las relaciones del joven Lessing con Voltaire: estos "sabios" atribuyen a los grandes poetas y pensadores del pasado la baja psicología del profesorcillo ambicioso ante el poderoso catedrático numerario —la psicología con la cual ellos mismos han hecho su propia carrera universitaria. Pero un Lessing o un Hegel se diferencian de un profesor Schmidt o de un profesor Stirling no sólo intelectualmente, sino también en calidad humana.

El fragmento de sistema de Francfort muestra que en algunas cuestiones fundamentales de la dialéctica Hegel había llegado ya a claridad sobre su método específico antes de encontrarse con Schelling. Pero sólo en algunas cuestiones fundamentales. Lo que no significa que en el momento de la llegada a Jena estuviera ya plena y sistemáticamente pensada la forma específicamente hegeliana de la dialéctica, ni mucho menos, por tanto, realizada sistemática y concretamente. No hablemos ya de cuestiones tan importantes sistemáticamente como, por ejemplo, la relación entre religión y filosofía. Hemos visto (cfr. págs. 224 ss.) que en el período de Francfort Hegel hacía desembocar la filosofía en la religión, es decir, que veía en el comportamiento religioso del hombre la culminación de la filosofía. Y pronto veremos que ya en su primer escrito de Jena adopta una posición nueva ante esta cuestión, posición que luego irá desarrollándose cada vez más sistemáticamente hasta la *Fenomenología*. Pero incluso al considerar la primera redacción de sus ideas sobre la lógica —la llamada *Jenenser Logik* [Lógica de Jena]—, tendremos que admitir que junto a claras exposiciones de problemas que serán decisivos para la estructura de su posterior lógica (por ejemplo, paso de la cantidad a la cualidad), hay aún mucho material que Hegel rechazará tácitamente ya en la redacción de la *Fenomenología*. Especialmente en la cuestión, decisiva para Hegel, de la deducción dialéctica de las categorías a partir del movimiento de sus contradicciones inmanentes, hay en la *Lógica de Jena* una relativa oscuridad, incluso en comparación con la situación de esos pro-

[16] Rosenkranz, págs. 162 s.

blemas a finales del período de Jena. La precisa distinción entre lógica formal y lógica dialéctica, el establecimiento de su correcta relación recíproca, se encuentra sin duda ya en germen en esos textos y se encuentra además a un nivel de claridad filosófica muy superior al que Schelling consiguió alcanzar en toda su vida; pero, medida con criterios hegelianos, la doctrina está aún en germen.

Por eso no es casual que en la primera fase de Jena y con excepción de su tesis *De orbitis planetarum* —mero episodio intrascendente para la obra de su vida—, Hegel no publique más que escritos polémicos, escritos en los que combate las contradicciones y las insuficiencias del idealismo subjetivo, desarrolla con gran claridad sus propias concepciones —especialmente en el campo de la filosofía de la sociedad— partiendo de aquellas contradicciones, pero se abstiene de exponer concreta y detalladamente el contenido y el método del idealismo objetivo, o bien se limita a dar esas exposiciones a un nivel muy general.

Al mismo tiempo que elabora esos escritos polémicos, Hegel trabaja con gran energía y constancia, en sus cursos y manuscritos, por construir su propio sistema. Pero todos sus proyectos se quedan en tales. Y Hegel no piensa —ni entonces ni más tarde— en publicar los bocetos. En sus posteriores trabajos publicados utiliza bastantes materiales de dichos bocetos, pero critica, revisa y reforma constantemente la estructura sistemática de los mismos. Precisamente esta constante reconstrucción de la estructura filosófica muestra hasta qué punto se hallaban aún en movimiento fluido sus concepciones sobre las cuestiones fundamentales de la filosofía. Hemos citado la frase de Hegel sobre el modo como Schelling se formó filosóficamente "a la vista del público". Es posible que este modo de filosofar impresionara por algún tiempo al joven Hegel, pesado en el trabajo, en dura lucha por la estructuración sistemática de sus concepciones; pero no hay duda de que era un modo de trabajar contrario a sus más profundas conviciones filosóficas.

La primera fase del período de Jena es, pues, para Hegel una época de *experimentación*, aunque sin duda a un nivel superior al de Francfort. Esta superioridad de nivel salta inmediatamente a la vista en cuanto que se comparan los bocetos de Jena con los de Francfort. En Francfort se trataba de discusión ensayística de diversos problemas importantes y decisivos para el joven Hegel, con una profunda conexión sistemática interna de las concepciones; pero la sistemática no se presentaba consciente y metodológicamente en primer término. Los bocetos de Jena son en cambio desde el primer momento bocetos de *sistema;* este gran progreso puede apreciarse incluso al ver cómo se encontraban aún en estado fluido los fundamentos metodológicos de la sistematización.

En sus apuntes íntimos de la segunda mitad del período de Jena, Hegel ofrece interesantes visiones de su taller mental de la época. Rosenkranz ha publicado esos apuntes con el título de *Hegels Wastebook (Notizbuch)* [Wastebook (Cuaderno de apuntes) de Hegel]. Es característico de los modernos estudios hegelianos el que hayan decidido ignorar completamente esta publicación de Rosenkranz igual que su exacta fecha (1803-1806). Dilthey analiza estos apuntes como si fueran concepciones generales de Hegel durante todo el período de Jena, y no dice ni da rastro de que

ya los haya publicado Rosenkranz. Haering va incluso más allá y considera un "gran mérito" de Dilthey el haber "publicado" esos apuntes; a continuación, los fecha al principio mismo del período de Jena.[17]

El que lea esos fragmentos con un poco de atención y otro poco —aunque sea un mínimo— de comprensión del real desarrollo de Hegel, verá que sus declaraciones sobre el método de trabajo tienen ya un carácter *retrospectivo:* el Hegel que ya ha llegado a claridad metodológica establece aquí un crítico repaso del modo de su anterior trabajar y filosofar. Si, pues, nos atenemos a las correctas fechas dadas por Rosenkranz, obtenemos de esa consideración retrospectiva una caracterización muy interesante de la situación espiritual y del modo de trabajo de Hegel en la primera fase del período de Jena. Aduciremos algunos de los pasos más característicos: "Lo más dañino es *querer preservarse de errores.* El miedo a crear activamente errores es la comodidad connatural al error absolutamente pasivo. La piedra no tiene error activo alguno; como no sea, por ejemplo, la cal cuando se le echa agua. Entonces sí que se pone fuera de sí. Se hincha, se vuelve loca, penetra en otro mundo. No puede seguir siendo y perece. Pero éste no es el caso del hombre. El hombre es sustancia, y se conserva a sí mismo. A lo que hay que renunciar es a esa petreidad... o viscosidad. La *plasticidad,* la capacidad de recibir formas... es la verdad. Sólo después de entender la cosa, lo cual ocurre después de aprenderla, se está de verdad encima de ella." Este paso está comentado con mucha belleza por otro que le precede inmediatamente. Hegel dice en él: "Para estudiar una ciencia es necesario no dejarse confundir por los principios. Los principios son generales y no significan gran cosa. Todo parece indicar que sólo posee la significación de los principios el que domina lo particular. Muchas veces, además, los principios son malos. Los principios son la consciencia de la cosa, y la cosa es muchas veces mejor que la consciencia. Hay que ponerse a estudiar. Al principio la consciencia es turbia. *No querer comprender paso a paso y tener demostrado paso a paso,* sino arrojar el libro, luego seguir leyendo como en duermevela, y remitir a su consciencia —o sea su individualidad— lo que es difícil." [18]

Leyendo atentamente esas observaciones se ve claramente que Hegel está caracterizando su modo de trabajo en una crisis de transición. Tiene una idea clara en lo esencial —aunque no completamente clara— sobre el problema central y procede —sin temor a errores— adelante para examinar la corrección de las concepciones ante el entero sistema de las particularidades de la realidad. Y se aferra tenazmente al principio de no aceptar como firmes y correctos más que los fundamentos generales que salen bien parados de esa interacción del conocimiento con las particularidades o individualidades. "La cosa es muchas veces mejor que la consciencia": ésta es la clave de todo el modo de filosofar del joven Hegel. Hegel se toma realmente en serio la idea schellingiana del mundo como proceso unitario que abarca a la naturaleza y la historia; más en serio que el propio Schelling, el cual ha formulado cada año esta idea en un

[17] Rosenkranz, págs. 198 ss., 537 ss.; Dilthey, vol. IV, págs. 195 s.; Haering, pág. 603.
[18] Rosenkranz, pág. 545.

sistema nuevo, en una diversa forma abstracta. Hegel quiere apresar la esencia de ese proceso en la comprensión de todas las particularidades, y mientras no esté en posesión de un método que le garantice este comprehensivo conocimiento de las particularidades, no aceptará el principio general más que con reservas, es decir, lo pondrá a la prueba de los hechos, de las particularidades, y lo arrojará en cuanto comprenda que es abstracto y no explica las particularidades. Este "empirismo" de Hegel, que siempre ha producido muchas molestias a sus exégetas burgueses, es un rasgo fundamental de su *específica forma* de dialéctica. Más tarde veremos con detalle dónde están los límites de Hegel en este sentido. Aquí era necesario aludir a este rasgo fundamental de su filosofar, no sólo para mostrar desde el primer momento en todas sus dimensiones la diferencia entre su pensamiento y el de Schelling, sino también para aclarar por qué Hegel —a pesar de que desde el primer momento había diferencias entre las respectivas concepciones de algunas cuestiones básicas del idealismo objetivo— no ha asumido enseguida una actitud negativa y recusatoria, sino que, como experimentado, ha puesto a prueba las dos ramas de esas diferencias, para convencerse prácticamente de su corrección o de su nulidad.

Otro paso de estos mismos apuntes caracteriza aún más claramente la relación de Hegel a Schelling, aunque no aparezca el nombre de éste en el contexto. Escribe Hegel: "Recuerdo muy bien el mucho tiempo que dediqué a las ciencias creyendo sinceramente que lo manifiesto no lo era todo. Por los modos de expresión y de exposición, inferí que la esencia seguía aún oculta, y que todos sabían mucho más de lo que decían: que sabían el espíritu y los motivos por los cuales podían hablar. Luego de haber buscado mucho tiempo en vano dónde hallar todo eso de que siempre se hablaba y obraba como si fuera lo más conocido y el motor de lo sólito, sin poder encontrar lo justo ni su justificación, hallé que en realidad no había más que lo que yo ya había entendido, con el enfático tono de seguridad, con la arbitrariedad y la soberbia como únicos añadidos." [19] Esta observación se encuentra al final del cuaderno de apuntes de Hegel en Jena. Hegel escribe en un tono que prueba concluyentemente que se ha dado cuenta del carácter abstracto, del formalismo y de la debilidad de la filosofía schellingiana. En forma de autocrítica interna, Hegel ofrece aquí una clara estampa de cómo se había dejado influir por la habilidad constructiva y la fachada segura e imponente de Schelling. Cuando analicemos más tarde las diferencias temáticas entre Schelling y Hegel, el lector, en presencia de las concretas cuestiones que entonces nos ocuparán, podrá entender esa actitud de Hegel aun mejor que ahora, cuando nos limitamos a contraponer la "fisonomía intelectual" general de los dos filósofos.

Pero el exagerar la contraposición llevaría a falsas conclusiones. Para entender correctamente el período 1801-1803 no hay que partir de lo que *hoy* sabemos sobre el *posterior* desarrollo de Schelling. Ya entonces existían en germen las tendencias reaccionarias del posterior pensamiento de Schelling, pero sólo en germen. Y nadie podía prever en 1801 que el

[19] Rosenkranz, pág. 554.

iniciador de la revolución filosófica de Alemania iba a terminar como filósofo de la reacción teológica. Incluso la vaciedad de las construcciones de Schelling tenía entonces un aspecto muy distinto del que cobra hoy, desde la perspectiva del camino que más tarde emprendió. En aquel momento se estaba en los comienzos de una revolución filosófica —recordemos la mordiente burla de Hegel contra los que querían dar por terminada esa revolución—, y la abstracción de las construcciones de Schelling tenía que aparecer como la abstracción necesariamente implicada por el *comienzo* de una nueva filosofía en una nueva época del mundo. (Al hablar de la *Fenomenología del espíritu* veremos que también para Hegel este punto de vista fue decisivo en la época.)

Como historiador dialéctico, Marx ha sabido subrayar "la sincera idea juvenil" de Schelling, a pesar de su dura crítica de la personalidad de éste, y ha puesto a Schelling en paralelo con un filósofo como Feuerhach. Es claro que para el joven Hegel, sumido en una lucha por los principios de una dialéctica objetiva, aquella "sincera idea juvenil" de Schelling tenía que ocupar el primer plano del interés filosófico. Tanto más cuanto que, a pesar de todo el acierto y de toda la dureza de su posterior crítica a Schelling, Hegel jamás ha podido penetrar la filosofía de éste con la misma definitiva agudeza que fue posible al materialista dialéctico Marx. Pues Hegel y Schelling han tenido *siempre* en común el fundamento de la metodología idealista-objetiva de la dialéctica idealista. Hay, pues, determinadas limitaciones de la filosofía schellingiana que lo han sido también siempre del pensamiento dialéctico de Hegel, mientras que Marx podia ya criticarlas de un modo inapelable.

Hemos dicho ya que "la sincera idea juvenil" de Schelling se encuentra en su intento de concebir naturaleza e historia como un proceso unitario dialéctico. En este punto coincide con las más profundas tendencias del joven Hegel. Y aunque las concepciones del joven Hegel —especialmente en el terreno de la filosofía de la sociedad y en las custiones lógicas de la dialéctica— sean mucho más profundas que las de Schelling, Hegel no ha llegado aún en aquel momento a ofrecer un sistema unitario y comprensivo de todo el saber. En el mismo período lo hacía, en cambio, Schelling de un modo sumamente brillante desde el punto de vista literario. De las observaciones de Hegel antes aducidas se desprende claramente que le ha sido necesario examinar las concepciones de Schelling en el propio trabajo antes de poder pasar a su crítica. Hegel lo ha hecho, como vimos, de un modo, por así decirlo, *experimental*. Sólo contemplando de este modo las relaciones entre Hegel y Schelling durante los primeros años de Jena podremos entender correctamente la terminología schellingiana de algunos de los escritos de Hegel, especialmente del *Sistema de la eticidad*. La comprensión correcta consiste en reconocer la influencia de Schelling en Hegel sin convertir a éste en simple partidario del primero ni en un hipócrita ambicioso que silencia por "motivos tácticos" diferencias sobre las que ya está en claro.

A ello se añade aún que el sistema de Schelling, a pesar de la brillante forma literaria de todas las publicaciones de éste, se encontraba entonces en una situación tan fluida como la del de Hegel. Como es natural, no sabemos nada del trato íntimo de Schelling con Hegel. Pero el hecho es

que vivían en el mismo lugar, enseñaban en la misma Universidad y publicaban juntos una revista filosófica. No hay, pues, duda de que habrán tenido largas y detalladas conversaciones sobre los principios de la filosofía. Efectivamente: no sólo podemos identificar una profunda influencia de la terminología de Schelling en el Hegel de los primeros años de Jena, sino que también podemos oír claramente la voz de Hegel en determinadas exposiciones del Schelling de esta época. Esto llega al punto de que el artículo introductorio o editorial, por así decirlo, de la nueva revista filosófica —"Las relaciones entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía en general"— ha dado lugar a largas discusiones sobre su paternidad. No se sabía si era de Schelling o de Hegel. La autobiografía de Hegel del año 1804 prueba definitivamente que el artículo es de Schelling.[20] En estas circunstancias se entiende perfectamente que Hegel se haya visto obligado durante mucho tiempo, por lo que hace a diversas cuestiones discutidas de la dialéctica, a convencer a Schelling personalmente, en la discusión, de que estaba en el error, y a intentar llevarle al buen camino antes de enfrentarse públicamente con él. Tampoco puede olvidarse que, aunque Hegel representaba ya en muchas cuestiones un punto de vista más profundo y adelantado que el de Schelling, en las cuestiones de filosofía de la naturaleza ha tenido que ser, sobre todo en los primeros tiempos, un aprendiz ante el otro. Sin duda, y como sabemos, había empezado a ocuparse profundamente de los problemas de la ciencia de la naturaleza durante la última fase de Francfort, pero en este terreno tanto Schelling como sus discípulos, y Goethe independientemente de ellos (Hegel ha conocido a Goethe también en esta época), había conseguido ya grandes resultados que el filósofo tenía que empezar por estudiar y analizar ante de que le fuera posible construir independientemente su propio sistema.

Este examen de las relaciones entre Hegel y Schelling corrobora, pues, las concepciones que antes (cfr. págs. 226 ss.) hemos expuesto: la colaboración de Hegel y Schelling en Jena es el *cruce de caminos* de dos importantes pensadores. Hegel avanza en Jena cada vez más claramente hacia su específica forma de dialéctica. Por los documentos conservados podemos comprobar que las primeras manifestaciones de Hegel completamente libres de terminología schellingiana son los manuscritos de sus lecciones del año 1805-06. Y el asunto —no hará falta decirlo— es algo más que terminológico. Cuando examinemos los diversos bocetos elaborados por Hegel para la filosofía de la sociedad, comprobaremos que el desarrollo claro y concreto de sus concepciones de filosofía de la sociedad y de la historia está íntimamente relacionado con esa liberación respecto de la terminología de Schelling.

El año 1803, Schelling se traslada de Jena a Wurzburgo. Con esto termina el estrecho contacto personal entre los dos filósofos; tampoco la revista común sobrevive a la separación. La revista ha cumplido su misión histórica: la división de caminos entre el idealismo objetivo y el idealismo subjetivo ha quedado consumada con gran resolución y claridad. Podía empezar el proceso de diferenciación del idealismo objetivo. Pero

20 Nohl, págs. VIII s.

sería completamente falso contemplar este proceso como simple aclaración de las concepciones de Hegel: repetimos que también la filosofía de Schelling estaba aún sin cristalizar. Y la aparición cada vez más rotunda de los elementos reaccionarios de la filosofía de Schelling está en una ininterrumpida interacción con la aclaración de las concepciones de Hegel, con su creciente liberación de las categorías de Schelling con las que había "experimentado" por algún tiempo. En Wurzburgo, y con su *Philosophie und Religion* [Filosofía y religión] (1804), Schelling se presenta ya de un modo bastante explícitamente reaccionario. Su apartamiento de su propia "sincera idea juvenil" empieza a cobrar forma filosófica: en ese escrito el mundo está ya concebido como "renegación" de lo Absoluto (Dios). La tendencia fundamental de la posterior filosofía de Schelling llamada "filosofía positiva", que es una filosofía abiertamente reaccionaria, aparece por vez primera en ese escrito con relativa claridad. (El posterior Schelling considerará su propia filosofía de la naturaleza y su dialéctica como "filosofía negativa" preparatoria de esa posterior.)

Sería ridículo subestimar la influencia de este cambio de actitud de Schelling en el cambio paralelo de la actitud de Hegel para con él. Las posteriores concepciones de Hegel se expresan muy claramente en la *Historia de la filosofía:* Hegel considera que la única fase del desarrollo de Schelling que merece un lugar en la historia universal de la filosofía es la del primer período de Jena; y para las obras posteriores de Schelling no pierde ni siquiera tiempo en polémica. (Muy análoga es la actitud de Hegel respecto de la filosofía de Fichte.) Pero, por otra parte, no puede olvidarse que Hegel —por su preciso conocimiento del carácter y del modo de trabajar de Schelling— no ha considerado tampoco definitiva la nueva fase del desarrollo del antiguo amigo. Durante mucho tiempo ha estado esperando que Schelling, influido por la crítica de sus concepciones, volviera al correcto camino de la filosofía dialéctica. La correspondencia entre ambos, incluso en la época de la *Fenomenología del espíritu,* muestra que aún entonces tenía en cuenta Hegel la posibilidad de un entendimiento filosófico. Sólo una vez publicada la *Fenomenología del espíritu* (1807) Schelling procede a la ruptura definitiva.

2. La crítica del idealismo subjetivo.

Las primeras publicaciones de Hegel en Jena son claros momentos de una lucha. El *pathos* de ésta nace de la convicción de que la revolución filosófica, cuya avanzada es ya él mismo, no es más que la expresión mental de una revolución general y grande; de que la superación del idealismo subjetivo por el objetivo no es un estrecho asunto gremial de los filósofos, sino la culminación suprema mental de una gran conmoción histórico-social. Por eso aparecen constantemente en esos escritos polémicos de Hegel comparaciones que iluminan la conexión de la transformación de la filosofía con el nacimiento de un mundo nuevo. Ya hemos aducido una sentencia de Hegel alusiva a esa conexión. El siguiente paso es tal vez aún más característico de su estado de ánimo en esos primeros años de lucha en Jena: "El legislador ateniense había penado con la muerte la

apragmosyne [abstención, pasividad, inacción; *N. del T.*] en los momentos de agitación en el Estado; la apragmosyne filosófica, la solución de no tomar partido, sino decidirse desde el primer momento a someterse a aquello que el destino corone con la victoria y la generalidad, lleva en sí la muerte de la razón especulativa." [21]

Pero las armas para esa lucha son las específicas de Hegel. Su refutación del idealismo subjetivo no se limita a la simple demostración de sus limitaciones e insuficiencias. Hegel procede de un modo mucho más indirecto, pero también más radical. Hegel no ve en el idealismo subjetivo una mera orientación errada de la filosofía, sino una dirección errada de *origen necesario,* y no por ello menos errada, y hasta necesariamente errada. Su demostración de la falsedad del idealismo subjetivo es al mismo tiempo una deducción de su necesidad y de la limitación dimanante de dicha necesidad. Hegel lleva a cabo esa deducción por dos vías que ya se entrelazan indisolublemente en su método, como ocurrirá más tarde: la vía histórica y la sistemática. Históricamente muestra Hegel que el idealismo subjetivo ha surgido necesariamente de los más profundos problemas del presente, y que su significación histórica y su permanente grandeza radican precisamente en eso. Pero al mismo tiempo muestra que el idealismo subjetivo no puede, por necesidad, ir más allá de la percepción de los problemas puestos por la época, y de la transposición de dicha problemática al lenguaje de la filosofía especulativa. El idealismo subjetivo no tiene respuesta para esas preguntas: en esto consiste su insuficiencia.

Al defender el idealismo objetivo contra el subjetivo, Hegel determina al mismo tiempo el *lugar histórico* de uno y otro en la historia de la filosofía y hasta en la historia de la humanidad. Con ello pone el problema a una altura de la que Fichte y Schelling no han tenido sentido alguno en toda su correspondencia. Esta altura histórica del planteamiento, en la que se manifiesta ya claramente el posterior Hegel, es un audaz paso adelante en el desarrollo del filósofo. Cierto que al estudiar los fragmentos de Berna y de Francfort hemos sorprendido la larga preparación de este problema en el pensamiento de Hegel. Para él, la filosofía ha estado siempre íntimamente enlazada con los problemas generales, políticos, sociales y culturales, del presente; la filosofía debía ser la definitiva solución mental de todo aquello que pide acuciantemente respuesta, preguntando desde el pasado, al presente.

No es difícil aclarar por qué esa historicidad de la filosofía hegeliana aparece ahora "de repente" en una forma tan consumada. En Berna y en Francfort, Hegel ha luchado directamente con los grandes problemas de la filosofía, y aunque en esa lucha haya conseguido penetrar hasta la comprensión de algunos problemas centrales de la dialéctica, de ningún modo pudo estructurar sistemáticamente su concepción de conjunto. Hegel se había informado sin duda de las principales corrientes de la filosofía de su tiempo (especialmente en Francfort), pero no había tomado posición respecto de ellas más que en los concretos puntos en que se lo exigía el contenido material de los diversos problemas que trataba. Sólo en Jena

21 *Erste Druckschriften*, pág. 163.

se ve obligado a tomar posición ante la filosofía de la época en cuanto filosofía, y no sólo en cuanto repertorio de soluciones para problemas especiales que le preocupan, por importantes que sean éstos. La orientación amplia y profunda en todos los problemas del presente, su modo de ordenarlos todos en torno de uno, de la inflexión de la filosofía desde el idealismo subjetivo hacia el objetivo, producen "repentinamente" en Hegel esa histórica visión de conjunto.

La consideración histórica está en esos escritos polémicos indisolublemente unida con la sistemática. Repetimos: Hegel no se propone refutar "externamente" el idealismo subjetivo, sino superarlo mediante el despliegue de sus contradicciones internas, de las que Fichte no ha tenido consciencia. La dialéctica interna de esas contradicciones, la solución aportada por el movimiento de las contradicciones mismas, tiene que probar la necesidad del idealismo objetivo. Y como Hegel concibe esas contradicciones como producidas por la vida social, ya en esos primeros escritos polémicos surge aquella interna unidad orgánica de filosofía e historia que es tan característica del posterior período de Hegel.

El análisis hegeliano del idealismo subjetivo parte, pues, de ese punto de vista a la vez histórico y sistemático. Hegel plantea la cuestión de la necesidad de la filosofía en el presente. Por nuestro conocimiento del fragmento de sistema de Francfort y de su juicio sobre el presente, no puede sorprendernos que Hegel vea en la escisión, en la separación interna, la base de esa necesidad de filosofía. De este punto deriva la caracterización —para él esencial— de las debilidades del pensamiento adialéctico: en ese pensamiento, la escisión, el desgarramiento del mundo se refleja en una separación radical de las categorías del entendimiento respecto de la totalidad vida y movida del mundo, del Absoluto. Dice Hegel:

"Consideremos más atentamente la forma especial de una filosofía: entonces la veremos surgir, por una parte, de la viva originalidad del espíritu que ha producido en ella la desgarrada armonía y la ha conformado por sí mismo; por otra parte, la veremos nacer de la forma concreta de la escisión de la que se origina el sistema. La escisión es la fuente de la *necesidad de la filosofía,* y es, como formación de la época, la cara libre y dada de la forma. En esa formación, lo que es manifestación de lo Absoluto se ha aislado de lo Absoluto y fijado como independiente." [22]

La caracterización del presente como período de la formación, de la cultura, vuelve a mostrar la estrecha conexión de la filosofía de Hegel con el período schilleriano y goethiano de la poesía clásica alemana. Esta caracterización suena en el primer momento como si fuera una sistematización filosófica de los esfuerzos que se expresan en los escritos estéticos de Schiller y, sobre todo, en los *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [Años de aprendizaje de Guillermo Meister] de Goethe. Pero el término "formación" tiene además otro acento en Hegel: el acento recae, en efecto, en las disonancias y en las contradicciones que se manifiestan con tanta energía en ese período del desarrollo de la humanidad. Más tarde, cuando

[22] *Erste Druckschriften,* pág. 12.

estudiemos la *Fenomenología del espíritu,* veremos que el "período de la formación" es para Hegel la hora natal de la dialéctica en su forma última y consumada, y que las convulsiones y luchas de ese desgarramiento, de esa escisión, son los dolores del parto de la última y definitiva armonía del espíritu absoluto hegeliano.

La diferencia es importante; pero es una diferencia de acento, de valoración del anterior proceso de transición y de la actitud ante la Ilustración. Goethe y Hegel coinciden siempre en considerarse conscientemente herederos de la Ilustración, consumadores de su herencia; su crítica de la Ilustración no es nunca una recusación de la herencia de ese período, como ocurre con los románticos. (La moderna estafa que es la interpretación corriente de Goethe y de Hegel utiliza como terreno básico y de partida el falseamiento de este hecho mediante la selección de unas cuantas citas arrancadas de sus contextos.) Es muy característico de la colaboración de Hegel y Goethe en este sentido el que Goethe, al descubrir en los primeros años del siglo XIX el manuscrito de *Le neveu de Rameau,* de Diderot, lo traduzca en seguida y lo publique con comentarios, y el que Hegel utilice inmediatamente esa obra para elaborar y explicitar la forma especial de la dialéctica en la Ilustración; las figuras dibujadas por Diderot asumen un lugar decisivo en el capítulo más importante de la *Fenomenología del espíritu.*

Hegel considera su época como el punto culminante de esa escisión de la cultura, como el posible punto de inversión hacia la armonía. "Cuanto más florece la formación, cuanto más rico es el desarrollo de las manifestaciones de la vida que puede abrazar la escisión, tanto mayor es el poder de ésta..." Pero de esa escisión surge precisamente, según la concepción hegeliana, la posibilidad de la nueva armonía, y el portador por excelencia de la idea de armonía es la filosofía: "Cuando desaparece de la vida del hombre la fuerza de la unificación y las contradicciones han perdido su viva relación e interacción y cobran autonomía, surge la necesidad de filosofía."[23]

Ya estas frases de Hegel muestran la clara y consciente continuación de sus tendencias de Francfort, a saber, el esfuerzo por retrotraer a contradicciones y contraposiciones de la vida todas las contradicciones y contraposiciones que se presentan en la filosofía, mostrando su origen en la vida social del hombre. Esta tendencia de Hegel no es sólo la fuente de su historicismo, sino también la de su específica concepción de las contradicciones y de su superación. La tendencia del pensamiento de Hegel se expresa claramente en las frases programáticas introductorias del primer escrito polémico contra el idealismo subjetivo: "El único interés de la razón es superar y disolver esas contradicciones cristalizadas. Este interés suyo no significa que la razón se oponga a las contraposiciones y a la limitación como tales, pues la escisión necesaria es un factor de la vida, la cual se forma contraponiéndose eternamente, y la totalidad en la vitalidad suprema no es posible más que por un restablecimiento que parte de la separación suprema. La razón se pone contra la fijación absoluta de la escisión por el entendimiento, tanto más cuanto que los

[23] *Erste Druckschriften,* pág. 14.

contrapuestos absolutos mismos proceden de la razón."[24] La escisión es, pues, según Hegel un factor de la vida misma; la filosofía de la cultura o educación o formación —la "Bildung" de los poetas clásicos alemanes— no incurre en error teorético por expresar filosóficamente la contraposición: éste es, por el contrario, su mérito; el error consiste más bien en su incapacidad para descubrir el principio unitario que subyace objetivamente a toda la escisión; por eso no puede reconducir a la armonía.

Estas consideraciones levantan la contraposición Fichte-Schelling, la contraposición entre el idealismo subjetivo y el objetivo, a la altura de una esencial contraposición histórica. La filosofía fichteana aparece como la suprema expresión mental de aquella escisión, como sistematización filosófica de ésta. Pero esa filosofía no tiene consciencia de su fuente, y por eso no da sino una seudosistematización de la problemática, con la pretensión de ofrecer una respuesta a la misma. La crítica consiste, pues, sistemáticamente en mostrar la justificación histórica y filosófica y la necesidad de los problemas mismos, y en probar, al mismo tiempo, que las respuestas dadas por Fichte no lo son más que por su forma exterior, mientras que por su contenido son meras formulaciones enrigidecidas en la contraposición, en las que se expresan cuestiones sin resolver e irresolubles a ese nivel. El idealismo objetivo es la respuesta a esas cuestiones, es la filosofía que brota de las contradicciones de la vida de este período y —filosóficamente— de las contradicciones de su pensamiento: dicho en el lenguaje de la posterior filosofía hegeliana, el idealismo objetivo es "la verdad del idealismo subjetivo".

Por esta concepción Hegel se convierte, ya en esos escritos, en fundador de un método científico para la historia de la filosofía. Hegel es el primer autor con el cual la historia de la filosofía abandona su anterior nivel de mera enumeración inconexa de hechos o de críticas abstractas. Hegel ha dado el paso, y ya con plena consciencia, en la "Diferencia". Polemiza, por una parte, contra una concepción de la filosofía y de su historia "según la cual la filosofía sería una especie de artesanía mejorable mediante expedientes técnicos que siempre pueden inventarse". Pero, al mismo tiempo, toma enérgicamente posición contra la concepción de la historia de la filosofía como estudio de las "personales opiniones" de los filósofos. Esto no puede dar, según Hegel, más que mala subjetividad: "El que está preso en peculiaridades propias no ve en los demás más que peculiaridades."[25] Hegel sostiene, en cambio, la opinión de que la filosofía tiene una grande y unitaria evolución en la que se representa el despliegue dialéctico de la razón unitaria.

Cierto que ha habido también antes de Hegel intentos de establecer una historia científica de la filosofía. Esta exigencia se presenta ya en Kant y, tras él, en todos los representantes de importancia de la filosofía clásica. Pero en los predecesores de Hegel la exigencia se queda en el plano de las meras declaraciones programáticas. Hegel es el primero que se enfrenta de un modo real y serio con la cuestión de la historia de la filosofía, aspirando, por una parte, a un tratamiento histórico compren-

[24] *Erste Druckschriften,* págs. 13 s.
[25] Ibídem, págs. 9 s.

sivo y buscando, por otra parte, su fundamento metodológico en el desarrollo autónomo de la dialéctica interna del pensamiento, del progreso humano. Para apreciar hasta qué punto había realizado Hegel ese programa ya en Jena nos haría falta el texto de sus lecciones de historia de la filosofía del año 1806. Los editores de Hegel poseyeron esos manuscritos, pero en vez de editarlos se limitaron a dar notas de ellos en determinados pasos del curso impreso, en los que la exposición de Hegel aludía a su tratamiento del año 1806. No podemos, pues, zanjar hoy de un modo concluyente esa cuestión.

No obstante, podemos al menos reconstruir el contorno aproximado de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía en el período de Jena, pues los escritos polémicos de Hegel contra el idealismo subjetivo, aunque sin duda toman como centro la cuestión de la necesidad histórica del idealismo subjetivo y la necesidad histórica de su superación, no se limitan estrecha y unilateralmente a ese tema. Antes al contrario: con objeto de iluminar su problema desde los más numerosos ángulos posibles, con objeto de argüir del modo más convincente, Hegel considera los más diversos problemas de la historia de la filosofía. Como esta cuestión no cae en el marco del presente libro, tendremos que contentarnos con una mera enumeración —nada completa, por lo demás— de los más importantes excursos histórico-filosóficos de Hegel en sus primeros escritos polémicos. En la polémica con Schulze, Hegel establece una detallada comparación entre el escepticismo antiguo y el moderno; en el artículo sobre el derecho natural contrasta las concepciones filosófico-sociales de Platón y Aristóteles con las modernas, las concepciones de importantes ilustrados, como Hobbes y Montesquieu, sobre el Estado, el derecho y la sociedad, con las de Kant y Fichte; en la polémica con Jacobi restablece la auténtica dialéctica de Spinoza frente a la vulgarización de la misma por Jacobi; en el tratamiento de la teleología contrapone las concepciones de Voltaire a las de Kant y Fichte, etc.

Pero hay un problema histórico que tenemos que considerar con algún mayor detalle: la toma de posición de Hegel ante la filosofía de la Ilustración, pues esta toma de posición está relacionada con los problemas más importantes de la forma específica de la dialéctica hegeliana, y constituye un elemento esencial de las divergencias que motivarán más tarde la ruptura con Schelling. La línea básica de la filosofía clásica alemana es una lucha contra el materialismo filosófico. Esta lucha se radicaliza necesariamente a medida que va desarrollándose dicha filosofía. Las ocasionales manifestaciones semimaterialistas de Schelling son meros episodios intrascendentes, que carecen de consecuencias serias para la línea fundamental, igual que ocurre con las conocidas oscilaciones de Kant. Sobre Hegel mismo sabemos que jamás ha tenido vacilaciones en este punto; Hegel es siempre y conscientemente idealista, enemigo declarado del materialismo.

Mas esta hostilidad de principio al materialismo no altera en absoluto el hecho de que la filosofía científica de la Ilustración ha influido imborrablemente en el desarrollo de Hegel, y en el período de Jena Hegel se considera plenamente como heredero de aquel pensamiento. No tiene nada de raro ni de peculiar el que Hegel parta de la filosofía de la Ilus-

tración, y el que su filosofía juvenil esté influida por ésta; tal es el desarrollo de casi todos sus contemporáneos. Más importante es que en la construcción del sistema de Hegel no se rompan completamente los hilos que lo unen con la filosofía ilustrada, como ocurre en la mayoría de sus contemporáneos (en casi todos, con la excepción de Goethe). En el curso de su desarrollo, Schelling y los románticos se levantan cada vez más resuelta, negativa y violentamente contra la Ilustración. Y les caracteriza el hecho de que busquen sus enemigos entre los pobres epígonos que ha producido la Ilustración alemana a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Caricaturas de la Ilustración como el pobre Nicolai han escondido para muchos alemanes de la época la grandeza y la importancia de los verdaderos ilustrados. Muy diversa es la actitud de Hegel al respecto. Su amplio horizonte internacional —que ya hemos podido observar a propósito de sus opiniones sobre la Revolución Francesa y la economía inglesa— tiene también aquí sus positivas consecuencias. En su libro de apuntes de Jena encontramos sobre esta cuestión las siguientes características observaciones: "En Alemania se sale siempre en defensa del *sano sentido común* contra las llamadas *pretensiones soberbias de la filosofía*. Vano esfuerzo. Pues aunque la filosofía les conceda lugar para todo el sentido común del mundo, ello les servirá para muy poco, puesto que no tienen nada. El sano sentido común no es grosería campesina, sino que tiene que moverse libre y poderoso en la esfera culta con las determinaciones de la educación, buscando la verdad; y luego es inmediatamente paradoja rousseauniana, cuando expresa en principios su contradicción con las determinaciones, igual que con la educación misma, o bien como experiencia, razonamiento e ironía, como es el caso de Voltaire o de Helvetius."[28]

Sin duda ve Hegel el idealismo objetivo como la forma suprema y definitiva de la filosofía. Hegel expone las razones de esa filosofía en la lucha contra el idealismo subjetivo de Kant y de Fichte. Pero como predecesores de su propia filosofía no contempla sólo a esos dos pensadores, sino también la filosofía misma de la Ilustración. En el balance crítico de esa herencia, aparecen frecuentemente situaciones en las cuales Hegel sitúa el punto de vista de la Ilustración o de determinados ilustrados a la misma altura de acierto o de problematicidad que los de Kant o Fichte, y hasta situaciones en las cuales subraya las excelencias de puntos de vista ilustrados frente a Kant y a Fichte. Volveremos a considerar esas comparaciones al tratar los diversos problemas en cuyo contexto se presentan concretamente. Y veremos también que esta estima de la Ilustración está en la más íntima relación con el conjunto de la construcción histórica de Hegel en la época y determina decisivamente la estructura entera de la *Fenomenología del espíritu*.

Por el momento indicaremos sólo que la recusación general del materialismo filosófico no impide a Hegel conceder a sus principales representantes —Holbach y Helvetius— un lugar esencial en la historia de la filosofía. En su "Diferencia", Hegel polemiza contra las concepciones mediocres y meramente negativas del kantiano Reinhold, el cual no ve en

[28] Rosenkranz, pág. 540.

el materialismo más que una "confusión del espíritu" que, por suerte, "no tiene raíces en Alemania", sin descubrir en él nada de la tendencia auténticamente filosófica a superar la escisión de forma y espíritu por un lado y materia por otro. "Si el que el origen occidental de la cultura de la que procede un sistema basta para tenerlo alejado de otro país, se plantea la cuestión de si ese alejamiento no se debe a contrapuestas unilateralidades de las dos culturas. Y por pequeño que sea su valor científico, es evidente que no hay que pasarlo por alto, ni ignorar, por ejemplo, que en el *système de la nature* habla un espíritu confundido por su época y reproducido en la ciencia; y que la angustia por el general engaño de la época, por la profunda destrucción de la naturaleza, por la infinita mentira que se llamaba verdad y derecho, la irritación que alienta en todo eso, deja fuerzas suficientes para construirse lo absoluto perdido por los fenómenos de la vida como verdad, con auténtica necesidad filosófica, con verdadera especulación, en una ciencia, cuya forma aparece en Occidente en el principio de lo objetivo, igual que la cultura alemana se refugia en la forma de lo subjetivo —incluyendo el amor y la fe— con la inferioridad, muchas veces, de hacerlo sin especulación alguna." [27]

Es visible la falsedad de esas argumentaciones de Hegel: éste ve en el idealismo objetivo el principio por el cual pueden superarse las dos unilateralidades, el idealismo subjetivo y el materialismo filosófico. Pero lo interesante es otro aspecto de esas observaciones, a saber, el hecho de que coloque *en el mismo plano* el idealismo subjetivo de Kant y Fichte y el materialismo de Holbach, desde el punto de vista social e histórico-filosófico. Cierto que Hegel exagera aquí el elemento "desesperado" de la crítica social y de la filosofía general de los principales materialistas del siglo XVIII, e ignora el estado de ánimo optimista, seguro del triunfo, con el que estos esperan la próxima transformación de la sociedad, el futuro dominio de la burguesía. Esta falsa estimación de Hegel procede de su concepción general de la historia. Hegel ve en la Revolución Francesa la explosión y la culminación de una crisis a la que tiene que seguir una nueva era del espíritu. Por eso contempla a los materialistas franceses exclusivamente como representantes espirituales de esa crisis. En la medida en que juzga correctamente la Revolución Francsa puede estimar Hegel correctamente la filosofía social de los materialistas; en la medida en que afloran sus limitaciones en la estimación de la Revolución Francesa, se manifiestan también deficiencias en el juicio sobre Holbach y Helvetius. Pero es importante que Hegel vea también en Kant y en Fichte representantes ideológicos de la misma crisis. Con esto reconoce en Holbach la misma altura filosófica, especulativa, de Kant o de Fichte, y le coloca, además, por encima de los idealistas subjetivos en los que la filosofía no rebasa el mero sentimiento, las meras declamaciones. La última frase de las observaciones que acabamos de citar es una enérgica lanzada contra los kantianos del tipo Reinhold, pero también contra todos los representantes de la filosofía del sentimiento y del romanticismo.

Este paralelismo establecido entre el idealismo subjetivo y el materialismo no es una ocurrencia aislada en los escritos polémicos de Hegel. El

[27] *Erste Druckschriften*, pág. 96 s.

filósofo repite frecuentemente ese paralelo, siempre con la intención de mostrar las limitaciones correspondientes de las dos doctrinas, las cuales deben superarse con el idealismo objetivo. Así dice, por ejemplo, polemizando con las rastreras concepciones del llamado "sentido común": "La materia del materialista o el Yo del idealista son, la primera, no ya la muerta materia a la que se enfrenta una vida para contraponerse y formarse, y, el segundo, no ya la consciencia empírica que, como limitada, tiene que poner fuera de sí misma un infinito." [28]

La crítica del idealismo subjetivo es todavía diversa de la que realizará más tarde. La célebre crítica de la cosa en sí —celebrada por Engels y por Lenin— no aparece aún entre los argumentos aducidos contra la filosofía kantiana. Para ello era en efecto necesario que estuviera antes consumado, consolidado y sistematizado el idealismo absoluto. Cuando más tarde estudiemos las exposiciones de Hegel sobre la "alienación" en la *Fenomenología del espíritu*, todo lector atento apreciará claramente que en la concepción de la "alienación" está ya implícitamente contenida esa crítica de Hegel al idealismo subjetivo. La posterior crítica de Hegel es retrospectiva y conclusiva, un conspecto del idealismo subjetivo como etapa absolutamente superada. Ahora estamos, en cambio, asistiendo al nacimiento del idealismo absoluto, y la conexión del mismo con el idealismo subjetivo es a veces más visible que la contraposición de ambos. Pues la nueva filosofía se desarrolla ahora partiendo de las contradicciones irresolubles del idealismo subjetivo y como necesaria solución y consecuencia de las mismas. De acuerdo con la situación, es Fichte el que se encuentra en el centro de la polémica de Hegel. La polémica parte, y no sólo literariamente, de las contradicciones entre Fichte y Schelling, e intenta criticar aniquiladoramente al primero como necesario consumador de la filosofía kantiana. Hegel mantendrá toda su vida esa colocación histórica de Fichte. Pero en las grandes discusiones temáticas de la *Lógica* y de la *Enciclopedia* se desplazan las proporciones: Kant, como fundador y representante máximo del nuevo idealismo subjetivo en Alemania, es entonces el que se convierte en destinatario principal de la polémica de Hegel. Con esto se manifiesta una comprensión de la historia de la filosofía mucho más madura y rica en su espíritu de lo que podía serlo la del joven Hegel en el calor de las luchas de Jena.

Por todo eso, en el centro de las exposiciones polémicas de Hegel se encuentra en Jena la demostración de que el Yo fichteano, aunque se presenta con la pretensión de ser un sujeto-objeto idéntico, es decir, de resolver y disolver en sí el dualismo kantiano de la consciencia y la cosa en sí, no puede cumplir ese programa. Como se ve, la crítica de Hegel y Schelling a Fichte es precisamente la inversa de la kantiana. Hegel y Schelling iluminan la limitación del paso dado por Fichte más allá de Kant. Esta limitación fichteana consiste en que su Yo pretende superar el dualismo kantiano con una concepción que exacerba al mismo tiempo, sin aclararla, la tendencia relativista-agnóstica de la filosofía kantiana, puesto que convierte radicalmente el mundo entero en consciencia, aunque atribuyendo al mismo Yo el papel de portador de una objetividad libre

[28] *Erste Druckschriften*, pág. 24. Cfr. págs. 82 y 84.

de las limitaciones de la consciencia kantiana. La crítica kantiana subraya lo injustificado que es el rebasar la dualidad de consciencia y mundo exterior cuando se filosofa desde el punto de vista de la consciencia exclusivamente. La crítica hegeliana parte del punto de vista diametralmente opuesto. Reconoce la justificación del esfuerzo fichteano por resolver idealísticamente el problema de la objetividad del mundo mediante el concepto del sujeto-objeto idéntico, pero descubre que Fichte no ha llegado más que a exigir o postular esa solución, la de la objetividad, que no ha llegado más que a sentar el *deber-ser* de lo Absoluto, del sujeto-objeto idéntico. Con las palabras de Hegel: "El Yo no se hace en el sistema sujeto-objeto. Lo subjetivo es sujeto-objeto, pero lo objetivo no lo es; con lo cual el sujeto no es al mismo tiempo objeto." [29]

Es fácil ver la necesidad histórica con la cual ese problema se planteó como queda visto. El agnosticismo del idealismo subjetivo recibe con Kant su suprema formulación. Al mismo tiempo resulta que el materialismo de los siglos XVII y XVIII no es capaz ni de formular satisfactoriamente —por no hablar ya de resolver— los problemas de la dialéctica planteados por el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad. El ulterior avance desde el pensamiento metafísico hacia el dialéctico no podía, por tanto, realizarse, dadas las circunstancias del desarrollo social y del científico, más que por la vía del idealismo. Pero desde el punto de vista idealista, una dialéctica de la realidad objetiva no es posible más que sobre la base del sujeto-objeto idéntico. Sólo aceptando algo que rebasa la consciencia individual del hombre, pero sigue siendo a pesar de ello del orden del sujeto, del orden de la consciencia, sólo cuando el idealismo ve en el movimiento dialéctico de los objetos una vía de desarrollo que llega en el sujeto a consciencia de sí mismo, sólo, pues, cuando el movimiento del mundo objetivo llega a unidad objetiva y subjetiva, real y de consciencia, con el conocimiento, es posible una dialéctica objetiva idealista, o idealista-objetiva. El sujeto-objeto idéntico es, pues, la idea metodológica central del idealismo subjetivo, con el mismo título que el reflejo de la realidad objetiva, independientemente de la consciencia, en la consciencia del hombre, es el núcleo de la epistemología del materialismo filosófico.

Las grandes transformaciones económicas y sociales de finales y principios de siglo, y el progreso de las ciencias naturales, revelaron las limitaciones del viejo materialismo que, según la formulación de Lenin, tuvo "su *mal* principal en la incapacidad de aplicar la dialéctica a la teoría de la imagen, al proceso y al desarrollo del conocimiento".[30] En esa situación en la que el desarrollo de la sociedad colocó tan enérgicamente en primer plano el problema de la dialéctica que ya el agnosticismo kantiano (en agudo contraste con el de Berkeley y Hume) se presentó en forma dialéctica, pero en la que el materialismo dialéctico no era posible ni social ni científicamente, no había para el desarrollo filosófico más que dos posibilidades: o quedarse en el agnosticismo kantiano, o pasar a la invención del sujeto-objeto idéntico, con objeto de conseguir una dialéc-

[29] *Erste Druckschriften*, pág. 48.
[30] Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass, loc. cit.*, pág. 288.

tica de la realidad objetiva por el rodeo de una mistificación filosófica. Por eso dice Lenin después del lugar citado: "El idealismo filosófico no es absurdo *sino* desde el punto de vista del materialismo grosero, simple y metafísico. Desde el punto de vista del materialismo *dialéctico*, el idealismo filosófico es un desarrollo *unilateral*, exagerado, hinchado, de uno de los rasgos o aspectos, de uno de los límites del conocimiento, convertido en absoluto, desprendido de la materia y de la naturaleza, idealizado. Idealismo es clericalismo." [31]

Lenin describe aquí, con su acostumbrada precisión, los dos aspectos de la cuestión. Muestra que ese planteamiento idealista comporta necesariamente un elemento religioso-clerical. Más tarde veremos los profundos motivos sociales por los cuales ha sido imposible a Hegel liberarse de la religión. Como es natural, el sujeto-objeto idéntico nacido de ese fundamento ha reforzado aún y profundizado esas tendencias religiosas. Lo que importa, pues, para la historia del idealismo clásico alemán es estudiar en su interacción dialéctica los dos aspectos destacados por Lenin.

En la filosofía de Fichte encontramos desde este punto de vista una notable mezcla de consecuencia e inconsecuencia. Fichte es más consecuente que sus sucesores al subrayar el carácter puramente subjetivo y de consciencia de su Yo. Cuando critica sobre esa base las ilusiones y las inconsecuencias de Schelling tiene en cierto modo razón. (Aunque, desde el mismo punto de vista metodológico, también Kant tiene razón contra él, contra Fichte.) Si desarrolla su concepción con real consecuencia, Fichte *tiene que* desembocar en Berkeley. Al atribuir a su Yo la cualidad de un sujeto-objeto idéntico comete —incluso desde un punto de vista idealista inmanente —una inconsecuencia. Esta inconsecuencia ha sido de grandes y fecundas repercusiones en el desarrollo de la dialéctica idealista en Alemania.

La crítica hegeliana se orienta exclusivamente contra esta segunda inconclusividad de la filosofía fichteana. La aspiración de Schelling y Hegel a una dialéctica idealista-objetiva les obliga a tomarse realmente en serio la mistificada figura de ese sujeto-objeto idéntico. Desde este punto de vista somete Hegel a una crítica sin consideraciones la filosofía de Fichte. Como hemos visto, Hegel parte de que el Yo fichteano debería ser un sujeto-objeto idéntico, pero no es capaz de cumplir ese papel a consecuencia de la incoherencia de la concepción de Fichte. "La identidad absoluta es, ciertamente, principio de la especulación, pero —al igual que su expresión: Yo-Yo— no pasa de ser la regla cuyo infinito cumplimiento se postula y no se construye en el sistema." [32]

Enlazando con eso muestra Hegel la cara sistemática de su concepción —ya conocida por nosotros— según la cual el materialismo metafísico y el idealismo subjetivo se sitúan al mismo nivel. Hegel realiza en concreto esa comparación del modo siguiente: "La consciencia pura no puede demostrarse en lo empírico ni más ni menos que la cosa-en-sí del dogmático (el materialista; G. L.). Ni lo subjetivo sólo ni lo objetivo sólo colman la consciencia; lo puramente subjetivo es abstracción, exactamente igual que

[31] Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass, loc. cit.*, pág. 289.
[32] *Erste Druckschriften*, pág. 46.

lo puramente objetivo; el idealismo dogmático pone lo subjetivo como fundamento real de lo objetivo; el realismo dogmático pone lo objetivo como fundamento real de lo subjetivo... Pero del mismo modo que el idealismo arguye con la unidad de la consciencia, así también el realismo puede argüir con su duplicidad. La unidad de la consciencia presupone una duplicidad, y la relación una contraposición; a la proposición Yo = Yo se contrapone otra no menos absoluta: el sujeto no es idéntico al objeto; las dos proposiciones son del mismo rango." [33]

El Yo fichteano no es, pues, un sujeto-objeto idéntico que produzca y garantice la dialéctica de la realidad objetiva: "En el proceso infinito de la prolongada existencia, produce sin fin partes de sí mismo, pero no se produce a sí mismo, como sujeto-objeto, en la eternidad de la autointuición." Esta limitación de la concepción fichteana se manifiesta, según Hegel, del modo más llamativo en la relación del Yo a la naturaleza. También aquí subraya Hegel que Fichte se encuentra al mismo nivel que el materialismo metafísico: "La posición dogmática de un objeto absoluto se convierte, en este idealismo... en una autolimitación absolutamente contrapuesta a la libre actividad." [34] Por esta actitud negativa respecto de la naturaleza, ésta aparece en el sistema de Fichte como algo muerto, como algo que en modo alguno puede poseer un propio movimiento dialéctico. Hegel revela la presencia de esa limitación en los más diversos puntos de la filosofía fichteana; muestra que la unidad de sujeto y objeto, de Yo y naturaleza, está sin fundar especulativamente o bien se desgarra en una rígida duplicidad.

La forma más ruda de ese dualismo, la que Fichte quiere superar en Kant, pero que reproduce —como muestra Hegel— a un nivel más alto, es la relación del hombre a la sociedad. Pronto nos ocuparemos detalladamente de la doctrina moral y social del idealismo subjetivo. Aquí bastará con destacar el punto principal de contraste de Hegel con Fichte. Hegel reprocha a Fichte el que en su filosofía la sociedad no sea para el hombre más que una *limitación* de su libertad, del mismo modo que la naturaleza no se presenta en esa filosofía más que como algo limitado y limitador. Ya conocemos la idea básica que subyace a ese reproche, por las críticas de la filosofía kantiana realizadas en Francfort (cfr. pág. 167). Hegel formula ahora ese reproche en el mismo sentido de su anterior crítica: "Si la comunidad de los seres racionales fuera esencialmente una limitación de la verdadera libertad, sería en sí misma la tiranía suprema." [35]

De este modo muestra Hegel que Fichte está muy lejos de superar el dualismo de la filosofía kantiana. Hegel suscita aquí contra Fichte el mismo reproche con el que durante toda su vida ha combatido el idealismo subjetivo en general, a saber, con el argumento de que éste es incapaz de levantarse por encima del abstracto *deber-ser*. "Esta imposibilidad de que el Yo se reconstruya partiendo de la contraposición de la subjetividad con la incógnita que le sale en su inconsciente producir, esta imposibilidad de que se haga uno con su fenómeno, se expresa de tal modo que la

[33] *Erste Druckschriften*, pág. 47.
[34] Ibídem, pág. 56.
[35] Ibídem, pág. 65.

síntesis suprema del sistema es un *deber*. Yo *igual* Yo se convierte en: Yo *debe* ser igual a Yo; el resultado del sistema no vuelve a recoger su comienzo."[36]

Así nos encontramos de nuevo, según Hegel, con el progreso indefinido (y esencialmente agnóstico) de Kant, lo cual no es para Hegel más que repetir con terminología filosófica la irresolución de la cuestión. "La mala infinitud— dice Hegel en la *Lógica de Jena*— es el último estadio hacia el que avanza la incapacidad de unificar y superar la contraposición de un modo absoluto, al limitarse a postular esa superación y contentarse con exponerla, en vez de satisfacerla..."[37]

La exposición misma del idealismo objetivo se atiene esencialmente en la "Diferencia" a la exposición de Schelling. La forma schellingiana primitiva del idealismo objetivo —el paralelismo e igualdad de rango entre la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza— se presenta aún como la superación del idealismo subjetivo. Hegel parte, como Schelling, de la proposición de Spinoza según la cual "El orden y la composición de las ideas es lo mismo que el orden y la composición de las cosas."[38] Cierto que en Schelling y en Hegel esta frase cobra una significación modificada respecto de la de Spinoza. En éste es una expresión de sus tendencias materialistas. Schelling y Hegel quieren, en cambio, hacer de ella un elemento del idealismo objetivo. Lo que desde el punto de vista materialista es el lado fuerte de esa frase —su premonición de la teoría materialista del reflejo— es, desde el punto de vista idealista, una debilidad. En Schelling no habrá nunca más que un mero paralelismo de lo externo y lo interno, de lo objetivo y lo subjetivo. Hegel será el primero en intentar —aunque unos años más tarde— la superación radical de ese resto de dualismo. En la "Diferencia" acepta todavía el punto de vista de Schelling de las dos ciencias paralelas, complementarias, constitutivas en último término de una unidad. Esa unidad debe manifestarse en el hecho de que las dos ciencias se confunden por transición; pero esto es objeto de mera proclamación, sin que se muestre metodológicamente en parte alguna del escrito. Si realmente se diera esa transición, ello significaría, según la posterior concepción hegeliana —cuyos gérmenes y comienzos influyen sin duda ya en sus tendencias básicas—, la garantía real de que las dos ciencias pueden coexistir sin supremacía de ninguna de las dos, lo cual representaría para Hegel la supresión de la unidad por vía materialista en un caso, o idealista-subjetiva en el otro. Esta concepción schellingiana del idealismo objetivo se refleja también en el hecho de que, en su exposición de la filosofía correcta, Hegel, acepta los principales términos metodológicos de Schelling —como "producción inconsciente" e "intuición intelectual"— sin apuntar siquiera reservas críticas.

Hasta el momento, pues, Hegel parece limitarse a interpretar concepciones de Schelling, aunque, como hemos visto, rebase muchas veces a Schelling en su defensa de la filosofía de éste. Pero ya en los primeros

[36] *Erste Druckschriften*, págs. 52 s.
[37] *Jenenser Logik*, pág. 29.
[38] Spinoza, *Ethica*, libro II, proposición 7. Hegel la cita en *Erste Druckschriften*, pág. 85.

tiempos de Jena obran eficaz ente los elementos propios de la dialéctica hegeliana, las tendencias que más tarde darán lugar a la separación de los caminos filosóficos de los dos pensadores. En los primeros años de Jena vemos a Hegel como defensor de la coordinación schellingiana de filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza. Pero ya en 1803, en el artículo sobre el "Derecho natural", publicado aún en la revista común, Hegel proclama —aunque sin polemizar con Schelling— la que más tarde será su específica línea filosófica, a saber, que el espíritu está por encima de la naturaleza: "Si lo Absoluto es aquello que se contempla a sí mismo y en tanto que sí mismo, y si aquella intuición absoluta y este autoconocimiento, aquella expansión infinita y esta infinita retracción de la misma son en sí una, entonces, si los dos son reales como atributos, el espíritu es superior a la naturaleza." [39]

Hegel ha rebasado, pues, ya las posiciones de Schelling en una importante cuestión filosófica. Para caracterizar la colaboración de Schelling y Hegel en Jena hay que decir también que aunque tales diferencias van manifestándose en diversos puntos, ninguno de los dos pensadores las trata ni las formula como diferencias. Externamente parece reinar una perfecta armonía, que luego estalla "repentinamente" cuando las diferencias concretas han cristalizado en tendencias conscientes, en sistemas.

Nos limitaremos a destacar una de esas importantes diferencias. Para el Schelling del período de Jena, el sistema de la filosofía culmina en el arte. La unidad inmediata de sujeto y objeto, de producción consciente e inconsciente, se encuentra para Schelling —según el modelo de la *Crítica del juicio*— sólo en el arte. El arte es, pues, para el filósofo la garantía de que existe realmente una intuición intelectual, de que también en la realidad, en la naturaleza y en la historia, se funden por transición la producción consciente y la inconsciente. Sólo en Wurzburgo [40] empieza la religión a ocupar para Schelling el papel que había asumido el arte en su sistema de Jena.

El desarrollo de Hegel procede en una dirección totalmente contrapuesta a ésa. En el fragmento de sistema de Francfort (cfr. págs. 226 ss.), la filosofía culmina en la religión, ésta es el nivel más alto de la filosofía. Esta concepción se modifica muy rápidamente en Jena. No nos ocuparemos aquí de las etapas de esa modificación, pues al estudiar la *Fenomenología del espíritu* tendremos que hablar detalladamente del proble a de la religión en la filosofía de Hegel. Baste con señalar que en la "Diferencia" pueden encontrarse tanto restos —más sentimentales— del punto de vista de Francfort cuanto tomas de posición radicalmente nuevas. Así, por ejemplo, Hegel llama una vez "servicio divino" al arte, la religión y la filosofía, mientras que en otro lugar, al caracterizar la época, dice de la religión que se encuentra al margen de la gran vía de la cultura: "La cultura en su avance se ha separado de ella [de la religión; G. L.] y la ha colocado *a su lado*, o se ha colocado *al lado de ella...*" [41] Aquí

[39] *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson [Escritos de política y filosofía del derecho], págs. 387 s.

[40] Cfr. sobre esto mi libro *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlín, 1954, cap. 2.

[41] *Erste Druckschriften*, pág. 91.

se aprecia ya en lo esencial la concepción de la religión propia de la *Fenomenología del espíritu,* o, por lo menos —puesto que también esta concepción es contradictoria— la principal componente de la misma.

Pero aún tenemos que tocar un punto de las divergencias, ya claras, entre la filosofía de Schelling y la de Hegel. Hegel sigue aceptando terminológicamente durante algunos años las denominaciones schellingianas de la contradicción y de su superación. Habla frecuentemente de "punto de indiferencia", de "intuición intelectual", etc. Al lado de eso encontramos sin embargo, y sin la menor mediación, la continuación y el desarrollo de la idea de la contradicción que procede del fragmento de sistema de Francfort (cfr. págs. 229 s.). Y ello no en observaciones sueltas, sino tan frecuentemente y en lugares tan importantes que por fuerza hay que pensar que, a pesar de todos sus experimentos con los momentos de la filosofía de Schelling, Hegel no ha abandonado realmente su propio punto de vista en esta cuestión decisiva. Así, por ejemplo, en la *Lógica de Jena* Hegel dice explícitamente que las contradicciones no se superan totalmente en lo Absoluto, ni menos se borran en él, como ocurre esencialmente en la concepción schellingiana de la superación de las contradicciones. "La contradicción es lo cualitativo como tal, y como no hay nada sino lo Absoluto, la contradicción misma es absoluta, y sólo por serlo se supera a sí misma, y lo Absoluto es en su calma de la superación *consumada* y del mismo modo absoluto el movimiento del ser o de la superación de la contradicción absoluta. El ser absoluto de la contradicción o, si se prefiere, el ser *de la contradicción en la esencia absoluta misma...*",[42] constituye precisamente para Hegel la esencia de lo Absoluto. Hegel insiste en otro lugar: "La infinitud es, según su concepto, la simple superación de la contradicción, no el ser-superada de ésta; este estar-superada es el vacío al que se contrapone la contradicción misma." [43]

La concepción se expresa de un modo especialmente pregnante en la "Diferencia". Hegel expresa aquí su idea del modo siguiente: "Del mismo modo que hay que dar su lugar a la identidad, hay que dárselo también a la separación. En la medida en que la identidad y la separación se contraponen, son ambas absolutas; y si la identidad tiene que fijarse por el procedimiento de suprimir la escisión, no por eso dejan de quedar contrapuestas ambas. La filosofía tiene que hacer justicia a la separación en sujeto y objeto; pero en cuanto los pone como absolutos, con la identidad contrapuesta a la separación, los pone sólo condicionadamente: del mismo modo que una tal identidad —condicionada por la destrucción de los contrapuestos— no es sino relativa. *El Absoluto mismo es, por tanto, la identidad de la identidad y la no-identidad* [cursiva mía; G. L.]; contraponer y ser uno están al mismo tiempo en él." [44]

Esta es una clara continuación de la concepción que se encuentra en el fragmento de sistema de Francfort. Por eso es importante precisar que Hegel no ha abandonado nunca esa línea de concepción de la contradicción. Me limitaré a recordar el conocido paso de la *Lógica* en el que

[42] *Jenenser Logik*, pág. 13. [Cursiva mía; G. L.]
[43] Ibídem, pág. 33.
[44] *Erste Druckschriften*, págs. 76 s.

Hegel sostiene la equiparación de identidad y contradicción y añade que si hubiera que dar la preferencia a uno de esos dos momentos, habría que señalar la contradicción como el más profundo y esencial. Este paso ha sido especialmente subrayado por Lenin en sus estudios sobre Hegel.[45]

Es muy importante que veamos claro qué dirección filosófica queda enlazada para Hegel con esa concepción de la contradicción y de su superación. Hemos visto ya —en la *Lógica de Jena*— que Hegel llega incluso a poner la superación en contraposición con el estar-superado y que, por consiguiente, quiere que se conciba la preservación de la separación, de la escisión, de la diversidad, de la no-identidad, en la última unidad filosófica, como un *movimiento*, como un movimiento que se renueva constantemente, porque constantemente se ponen y se superan los momentos. Esta concepción de la superación se formula con toda claridad en la *Fenomenología del espíritu*. En ésta vuelve Hegel a hablar del problema de la identidad y la no-identidad, y dice que, cualquiera que sea la posición en que uno se sitúe, cualquiera que sea el concepto que se tome por verdadero y el que se tome por falso, necesariamente tendrá uno a la vez razón y dejará de tenerla. "Lo que tiene verdad no es lo uno ni lo otro, sino su *movimiento*" [46] (cursiva mía; G. L.).

En esa formulación de la contradicción dialéctica y de su superación se expresa del modo más claro el carácter específico de la dialéctica hegeliana. Y al mismo tiempo se hace en ella comprensible por qué la naciente dialéctica materialista no pudo enlazarse con todas las formas existentes de la dialéctica en general, sino sólo con ésta formulada por Hegel. Ya la antigua filosofía ha conocido, sin duda, la unidad de los contrarios. Desde Nicolás de Cusa hasta Schelling, la "coincidentia oppositorum" aparece constantemente en la filosofía europea. Pero siempre queda teoréticamente irresuelta la contraposición entre la superación y el estar-superado, o sea, dicho de otro modo: en los dialécticos idealistas se produce siempre la victoria del estático estar-superado sobre el movimiento de la superación misma. Las tendencias religiosas —explícitas o subterráneas— presentes en casi todos esos dialécticos robustecen aún más esa orientación mental: si Dios es el punto de unificación de las contradicciones, es natural que toda concepción dialéctica religiosa tienda a absolutizar el momento estático del estar-superado. Veremos que también en Hegel se dio esa tendencia, y que ella le hizo bajar muchas veces de la altura de su personal concepción de la contradicción y de la superación al inferior nivel de sus predecesores.

Pero a pesar de esas constantes e inevitables recaídas, implicadas por las limitaciones generales de la dialéctica idealista, esta nueva concepción hegeliana supone un gigantesco paso adelante. Pues sólo así puede reflejarse mentalmente de un modo adecuado el ininterrumpido movimiento de las contradicciones en la realidad, en su proceso de recíproca superación

[45] Lenin, *loc. cit.*, pág. 54.

[46] Citamos la *Fenomenología* por la primera edición de las *Obras* de Hegel, Berlín, 1832. Por eso en las posteriores citas de la *Fenomenología* nos limitaremos a indicar el número del volumen y el de la página. El texto recién citado es, pues, II, 586.

y reposición. Para conseguir esa adecuación y esa consecuencia había que "invertir", como es natural, materialísticamente la genial idea de Hegel; había que reconocer claramente que todo ese movimiento dialéctico es una ley del movimiento de los objetos mismos, independiente de la consciencia. Sólo mediante esa inversión materialista puede concebirse el movimiento siempre renovado como movimiento verdadero, y no como mero movimiento aparente detenido y fijado en realidad en algún "Dios" o "espíritu". Aduciremos aquí una determinación de la superación dialéctica por Marx —una sólo, pero de especial importancia— para que el lector pueda apreciar en concreto cómo la dialéctica materialista ha enlazado con el concepto de contradicción hegeliano y con el de su superación, pero cobrando una formulación materialista del problema que se aparta sustancialmente de la genial premonición hegeliana. En *El Capital* habla Marx de las contradicciones existentes en el proceso de cambio de las mercancías. Y añade: "El desarrollo de la mercancía no supera esas contradicciones, pero crea la *forma* en cuyo marco pueden moverse. Tal es, en general, la vía por la cual se resuelven las contradicciones reales. Es, por ejemplo, una contradicción el que un cuerpo se precipite constantemente sobre otro y, al mismo tiempo, huya constantemente de él. La elipse es una de las formas de movimiento en las que esta contradicción se realiza y resuelve en igual medida." [47]

Así, pues, a pesar de todas las limitaciones dimanantes del idealismo, queda viva en la dialéctica hegeliana la tendencia a preservar en la superación la independencia de los momentos parciales. La sublimación de los objetos y de las conexiones individuales en lo absoluto no significa, por tanto, para Hegel la cancelación, sino la preservación de sus cualidades concretas específicas, incluyendo las peculiaridades empíricas de los objetos y de sus conexiones. Así lo expresa Hegel, luego del paso anteriormente citado sobre la superación de la contradicción, en el primer escrito polémico contra Fichte: "Al separar, la filosofía no puede poner lo separado sin ponerlo en lo absoluto... Esta relación a lo absoluto no es una nueva superación de ambos..., sino que los dos elementos deben mantenerse como separados y no perder ese carácter, en la medida en que están puestos en lo absoluto, o lo absoluto en ellos." [48]

Esta concepción tiene para la filosofía hegeliana dos consecuencias muy importantes e íntimamente relacionadas entre ellas. En primer lugar, la concepción abre en el seno de la dialéctica objetiva un ancho campo para la investigación empírica, al estudio sin prejuicios de lo que realmente existe en el mundo exterior, en la naturaleza y en la sociedad. En Schelling, por el contrario, actúa un formalismo constructivo cada vez más arbitrario por el hecho de que su concepción de la superación de las contradicciones en la inmediatez de la "intuición intelectual" lleva a la disolución o cancelación de la objetividad empírica. Schelling pone el método de investigación filosófico en una contraposición ruda y excluyente con la investigación empírica. Como el filósofo construye desde la soberana altura de la "intuición intelectual", se siente cada vez menos

[47] *El Capital*, vol. I, *loc. cit.*, pág. 109.
[48] *Erste Druckschriften*, pág. 77.

obligado a respetar los hechos y las conexiones de la realidad empírica. Como es natural, hay en el propio Schelling —y también, en menor medida, en la mayoría de sus discípulos— tendencias contrarias a ésa. Estas otras tendencias están relacionadas con las oscilaciones materialistas de Schelling, con sus intentos de conocer la naturaleza realmente, como es (relaciones con Goethe), pero su método filosófico no da apoyo alguno a esas sanas tendencias. Antes al contrario, el soberano orgullo de las construcciones, desarrolladas principalmente por el método de la analogía, siempre superficial y formalista, le arrastra siempre y crecientemente a alejarse de la investigación real, de la empiría. Incluso cuando, más tarde, hace aparentes "experimentos", su método filosófico no le suministra garantía alguna contra el hundimiento en la charlatanería místico-reaccionaria. Son muy características en este contexto las cartas escritas por Schelling a Hegel en los años 1806-1807, inmediatamente antes de recibir la *Fenomenología del espíritu*; Schelling describe en ellas muy detalladamente los "experimentos" que está haciendo con la varita mágica, y los importantísimos resultados —sedicentemente empíricos— a los que ha llegado con esos experimentos en el terreno de la magia.

La dialéctica hegeliana es, por el contrario, un método de autoeducación del pensador para adquirir efectivo material de conocimiento y para investigar realmente ese material. Más tarde veremos que Hegel va incluso demasiado lejos, alguna vez, por este camino, quedándose ocasionalmente pegado a lo meramente empírico. Esto se debe, como puede pensarse, a las debilidades de su dialéctica, la cual, como ha mostrado Marx, presenta el dúplice error de un "positivismo acrítico" y de un "idealismo no menos acrítico".[49]

Pero ya ese carácter hifronte de la crítica de Marx muestra la existencia en Hegel de un campo para la investigación real objetiva, muy diverso metodológicamente del horizonte de la filosofía schellingiana. Marx y Engels han insistido frecuentemente en el saber enciclopédico de Hegel, contraponiéndolo a la ignorancia formalista y orgullosa de los jóvenes hegelianos. Pero ese saber enciclopédico no es una casual excelencia personal de Hegel, sino que, como hemos visto, está en estrecha dependencia respecto de la específica concepción hegeliana del método dialéctico.

El segundo motivo importante de que tenemos que hablar aquí es la real conexión dialéctica de las categorías, el respeto a la independencia y a la real peculiaridad de las categorías llamadas "inferiores", que son las más próximas a la empiría. Cuanto más absolutamente se cierra en Schelling el nivel del conocimiento absoluto, cuanto más herméticamente se aísla ese conocimiento de los estadios previos relativos, tanto más arbitrariamente, tanto menos dialécticamente pueden estudiarse dichos estadios. En el pensamiento de Schelling vemos efectivamente ese camino central que parte de la dialéctica instintiva para adentrarse en un anquilosamiento mental formalista, basado en analogías meras; si éste fuera nuestro tema, podríamos documentar ese camino degenerativo paso a paso con innumerables ejemplos de las diversas fases del contradictorio despliegue del

[49] Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844) [Manuscritos económico-filosóficos del año 1844], en MEGA, I, vol. 3, pág. 155.

pensamiento schellingiano. En Hegel se afirma en cambio, cada vez más claramente, la tendencia contrapuesta. Mientras que Fichte parte de lo absoluto (del Yo) y desciende deductivamente desde él hacia la empiría, mientras Schelling sucumbe frecuentemente a ese mismo método constructivo, la tendencia del desarrollo de Hegel en Jena se dibuja así: subir desde las categorías empíricas, progresivamente, por el desarrollo de la dialéctica interna de las mismas, hasta las superiores y complicadas. El centro de esta aclaración metódica es la *Fenomenología del espíritu*, en cuyo estudio mostraremos al mismo tiempo los límites de este método hegeliano.

Aparte de la estructura del sistema filosófico, esta diferencia tiene aún otra consecuencia de extraordinaria importancia. Hegel tiene que relativizar cada vez más enérgicamente la transición dialéctica entre las categorías no-absolutas y las absolutas, entre lo finito y lo infinito, entre el entendimiento y la razón, etc., y tiene que enriquecerla constantemente con nuevas transiciones y mediaciones. Schelling mientras tanto, a medida que va avanzando por la vía de la "intuición intelectual", a medida que pone a la filosofía las exigencias de genialidad estética primero y religiosa después, a medida que formula de modo cada vez más insuperable la cesura entre el "entendimiento común" y su posición filosófica, va haciéndose cada vez más incapaz de encontrar una real conexión dialéctica entre las categorías del entendimiento y las de la razón, entre lo finito y lo infinito, entre lo absoluto y lo relativo.

Aquí descubrimos la faz filosófico-sistemática, la faz metodológica de la diferencia entre Hegel y Schelling por lo que hace a su concepción de la historia de la filosofía. El desprecio de principio por las "comunes" categorías del entendimiento, las cuales no tienen conexión alguna con lo absoluto, es el fundamento metodológico del desprecio de Schelling por los filósofos de la Ilustración. En cambio, la búsqueda de transiciones y mediaciones lleva a Hegel a ver en la Ilustración una precursora histórico-sistemática de su propia dialéctica. Con todo ello, el formalismo lleva la estructura filosófica del pensamiento de Schelling a formas cada vez más ahistóricas y hasta antihistóricas de conceptuación, mientras que Hegel, paralelamente con la construcción de las transiciones metodológicas de su filosofía, desarrolla una comprensión cada vez más profunda de los problemas de la historia.

El problema principal para nosotros en este lugar es la actitud de Hegel respecto de las categorías del entendimiento, las entonces llamadas determinaciones de la reflexión. Hegel lucha, junto con Schelling, contra la tendencia de Kant y Fichte a quedarse en las determinaciones de la reflexión y en sus rígidas antinomias, las cuales se presentan en Kant en toda su desnudez y afectan en Fichte una superación seudodialéctica. En el caso de Schelling, esa lucha termina muy pronto con la propia caída en el otro extremo, el exclusivo sumirse en las categorías de la razón, en las que se disuelven las contradicciones; como hemos visto, la "intuición intelectual" suministra la base metodológica de esa operación. Hegel, en cambio, quiere combatir la filosofía kantiano-fichteana en el propio campo de ésta. Esto significa que Hegel reconoce la justificación relativa, y hasta la necesidad relativa y la imprescindibilidad de las determinaciones de la

reflexión. Lo único que combate en Kant y en Fichte es que aíslen esas determinaciones de la reflexión de un modo artificial, cayendo por ese aislamiento en la rigidez del pensamiento metafísico, mientras que si hubieran seguido atentamente la dialéctica interna de las determinaciones de la reflexión habrían llegado, con necesidad dialéctica, más allá de ellas y hasta el conocimiento de lo absoluto.

Así, pues, mientras que Schelling, por la línea básica de su desarrollo, se ve cada vez más obligado a recusar globalmente las determinaciones de la reflexión (aunque, sin duda, con tendencias contrarias, recaídas, etcétera, que podemos pasar aquí por alto a causa de nuestro interés específico por la línea esencial del desarrollo), Hegel proclama ya en la *Diferencia* la necesidad de una *reflexión filosófica*. La importancia de esta cuestión para todo el sistema hegeliano nos obliga a exponer aquí sus concepciones con algún detalle más. Dice Hegel: "Hay que construir lo absoluto para la consciencia, y ésta es la tarea de la filosofía; pero como el producir y los productos de la reflexión no son sino limitaciones, la tarea misma es una contradicción. Lo absoluto tiene que ser reflejado, puesto; pero con eso no queda puesto, sino superado;* pues en la medida en que fue puesto fue limitado." Hegel reprocha a Kant y a Fichte el haberse quedado a ese nivel de pensamiento: "La reflexión aislada, como posición de contrapuestos, sería una superación de lo absoluto; es el poder del ser y de la limitación." Pero Kant y Fichte, igual que todo el pensamiento metafísico, ignoran que *objetivamente* están en presencia de una relación con lo absoluto, en base a la conexión general y comprensiva, dialéctica e interactiva, de todas las cosas en la realidad objetiva y en el pensamiento. "Pero, como razón, la reflexión tiene relación a lo absoluto, y es razón por esa relación; la reflexión se aniquila a sí misma, y aniquila todo ser y toda limitación, en la medida en que refiere todo eso y ella misma a lo absoluto. Pero, al mismo tiempo, si lo limitado tiene una subsistencia, es precisamente por su relación a lo absoluto." La tarea de la filosofía es, pues, hacer *conscientes* esas conexiones objetivamente existentes que subyacen a la reflexión en su contradictoriedad. Por esta consciencia filosófica del curso dialéctico de las determinaciones de la reflexión, de los límites (insuperables sólo en la apariencia) de su inmediata forma de manifestación como meras categorías del entendimiento, surge en Hegel la "reflexión filosófica", la fuerza motora de la construcción dialéctica que más importa para el sistema de Hegel, el fundamento metodológico de la dialéctica específicamente hegeliana, de la concepción específicamente hegeliana de la historia como momento del despliegue de la dialéctica misma. "En la medida en que la reflexión se hace objeto de sí misma, su ley suprema, la ley que le dicta la razón y por la cual la reflexión se hace razón, es su propio aniquilamiento. La reflexión, como

* Este texto es una buena prueba de la insatisfactoriedad de la traducción corriente —y aquí aceptada— de *Aufheben* por "superar" o "superar y preservar". Lo absoluto ha sido, propiamente, *suprimido* en esa operación de que habla Hegel. Como no se nos alcanza una traducción mejor de *aufheben*, seguiremos usando "superar" o "superar y preservar" o "asumir", a reserva de anotar, como ahora, los pasos en que esta traducción peca no sólo de insatisfactoria —porque de eso peca siempre—, sino incluso de confusionaria. *(N. del T.)*

cualquier otra cosa, existe sólo en lo absoluto, pero en cuanto reflexión se contrapone a lo absoluto; por eso, para subsistir, tiene que darse a sí misma la ley de la autodestrucción. La ley inmanente por la cual, y por su propia fuerza, se onstituye como absoluta, sería la ley de la ontradicción, a saber, la ley que dispusiera el ser y la permanencia de su ser-puesta. Esta ley fijaría, por tanto, los productos de la reflexión como productos absolutamente contrapuestos a lo absoluto; así la reflexión tendría como ley eterna el seguir siendo siempre y sólo entendimiento, no hacerse nunca razón, y aferrarse a su obra, la cual, contrapuesta a lo absoluto, es la nada, y, como limitada, se contrapone a lo absoluto." [50] En estas reflexiones —que en tantos puntos se enlazan con las exposiciones, ya conocidas, de Francfort acerca de la dialéctica de lo absoluto y lo relativo, lo finito y lo infinito, etc.— está puesto de un modo mucho más claro y sistemático que en Francfort el fundamento de la posterior lógica hegeliana.

Esperamos que nuestras anteriores exposiciones hayan puesto en claro que durante este período Hegel experimenta con categorías schellingianas (por ejemplo, la de potencia). Pero a pesar de ello, el último texto citado permite ver que las diversas, reales y esenciales influencias de Schelling en Hegel en algunas cuestiones sistemáticas no bastan para hablar de un período schellingiano del desarrollo básico de Hegel, igual que resultaba incorrecto hablar, para años anteriores, de un período místico-teológico. La independen ia del pensamiento de Hegel en cuestiones fundamentales y decisivas de la dialéctica ha quedado ya clara por nuestras anteriores consideraciones.

Esta independencia de Hegel se manifiesta también en el hecho de que la entera discusión con el idealismo subjetivo cobra en él una amplitud y una profundidad incomparables con las de la discusión epistolar entre Fichte y Schelling. Además: aparte de los problemas totalmente nuevos tratados hasta ahora —y que, aunque sin duda se relacionan estrechamente con la contraposición entre el idealismo objetivo y el subjetivo, no han sido ni siquiera presentidos por Fichte ni por Schelling—, ahora tendremos que estudiar desde el punto de vista de dichas diferencias y contraposiciones otro gran campo filosófico, a saber, el de la "razón prácti a": la moral, la filosofía del Estado y la filosofía del derecho.

Schelling ha sido siempre muy dependiente en estas cuestiones. Su temprano e inmaduro escrito *Neue Deduktion des Naturrechts* [Nueva deducción del derecho natural] es en su desarrollo un episodio irrelevante y sin consecuencias. Cierto que cuando en Jena va produciendo los esbozos de sistema, en grande y uno tras otro, tiene inevitablemente que enfrentarse on esos problemas. Pero su tratamiento es siempre la parte más débil de su filosofía, tanto metodológicamente cuanto por la pobreza de material fáctico fundante. En estrecha relación con esa debilidad está el hecho de que los aspectos reaccionarios de la filosofía de Schelling aparezcan en esta temática mucho antes y mucho más resueltamente que en las cuestiones generales de la dialécti a o de la filosofía de la naturaleza. Ya antes hemos aludido al hecho caracterísți o de que Hegel, que en la

50 *Erste Druckschriften*, págs. 17 ss.

lucha contra el idealismo subjetivo ha considerado decisiva la crítica de la "filosofía práctica" de Kant, Jacobi y Fichte, y hasta ha ido desplazando cada vez más acusadamente a este campo aquella pugna con el idealismo subjetivo, no ha hecho, en cambio, nunca observaciones críticas sobre las concepciones de Schelling al respecto. Las pasa pura y simplemente por alto. Por eso, cuando estudiemos la ruptura de Hegel con Schelling, nos limitaremos por nuestra parte a tratar estas cuestiones sólo en la medida imprescindible para mostrar ciertos elementos sociales del trasfondo que determinó la necesidad de la ruptura.

Mas antes de pasar a la crítica de la "filosofía práctica" del idealismo subjetivo echaremos un vistazo a la plétora de problemas afectados por esta crítica hegeliana. La objeción de Fichte contra la filosofía de la naturaleza schellingiana, contra la justificación de las categorías idealista-objetivas en el conocimiento de la naturaleza, no pasa de ser un episodio inesencial de la discusión.

Pero, como todos los datos de la contradictoria evolución de la dialéctica idealista en Alemania, también este hecho tiene sus dos caras; no podemos simplificar la situación ignorando esa duplicidad. Hasta este momento hemos estado poniendo en primer plano el aspecto positivo de la ampliación y la profundización hegelianas de la contraposición entre el idealismo subjetivo y el objetivo. Nuestro inmediato análisis de los problemas morales subrayará una vez más ese aspecto positivo. No por eso hay que ignorar el aspecto negativo.

Cuando Fichte reprocha a Schelling, con gran energía, que su "autoconstrucción" de las categorías de la naturaleza es una ilusión, un autoengaño, cuando califica a la naturaleza de "pequeña región de la consciencia", está planteando a Schelling preguntas epistemológicas justificadas no sólo desde el punto de vista del idealismo subjetivo, sino también desde el de cualquier idealismo. Para *toda* forma de idealismo, la naturaleza es, efectivamente, una región de la consciencia, y desde el punto de vista epistemológico resulta del todo irrelevante el que esa región sea grande o pequeña. Si la existencia no debe tratarse de esa manera, como región de la consciencia, entonces el filósofo tiene que argüir la existencia de la naturaleza *fuera de la consciencia*. Si eso no se prueba —y, como es natural, Schelling y Hegel están muy lejos de pensar siquiera en hacerlo—, la crítica fichteana se sostiene con cierto grado de justificación. Hegel no puede refutar esa objeción del idealista subjetivo Fichte; tiene que limitarse a ignorarla o pasarla por alto. Pues incluso la forma más desarrollada de la dialéctica hegeliana, la que se encuentra en la *Fenomenología del espíritu* o en la *Enciclopedia*, sucumbe a esa crítica. Schelling y Hegel tienen que limitarse a afirmar la objetividad del espíritu; les es imposible aducir una argumentación auténticamente epistemológica, pues la independencia del "espíritu" respecto de la consciencia es efectivamente el autoengaño fundamental del idealismo objetivo.

El mismo ataque ha realizado Feuerbach desde el otro lado —desde el materialismo— de un modo mucho más consecuente y correcto, dirigiéndolo precisamente contra la forma más desarrollada de deducción dialéctica de la objetividad por Hegel, contra la *Fenomenología del espíritu*. Como veremos, Hegel quiere en esa obra mostrar dialécticamente

el camino hacia el espíritu partiendo de las percepciones sensibles simples, y luego fundar la necesidad objetiva de su posición una vez mostrado ese camino necesario. Feuerbach muestra a su vez que también en esto Hegel se queda en el ámbito del pensamiento, de la consciencia, y que su apelación a la percepción sensible del mundo exterior es un autoengaño. "El aquí es, por ejemplo, el árbol. En cuanto me vuelvo de espaldas a él desaparece esa realidad. Cierto que eso sólo ocurre en la *Fenomenología*, en la cual ese volverse no cuesta más que una palabrita; pero en la realidad, en la que el volverme supone mover mi pesada cabeza, el aquí sigue resultándome, a mis espaldas, una existencia muy real. El árbol *delimita* mi espalda, me expulsa del lugar que él ocupa. Hegel no refuta el aquí que es objeto de la consciencia sensible y que nos es objeto a diferencia del puro pensamiento, sino sólo el Aquí lógico... [la filosofía hegeliana; G. L.] no empieza... con el ser-otro que el pensamiento, sino *con el pensamiento del ser-otro que el pensamiento*..." [51] Así queda desenmascarado como tal el autoengaño que existe en la deducción hegeliana de la objetividad.

Teníamos que señalar ese aspecto negativo de la polémica hegeliana contra Fichte porque depende íntimamente de las limitaciones últimas de su dialéctica. Desde el punto de vista histórico, el que Schelling y Hegel desatendieran aquellas objeciones relativamente fundadas de Fichte fue tan necesario y tan fecundo para el progreso del método dialéctico como el que antes, y aunque en grado menor, Fichte hiciera lo mismo respecto de objeciones de Kant no menos fundadas. Sin este autoengaño filosófico, en íntima conexión con toda una serie de autoengaños sociales —heroicos unos, mediocres otros— no habría llegado a nacer la dialéctica hegeliana. Hemos visto lo correctamente que ha criticado Feuerbach este autoengaño idealista de Hegel. Pero sabemos también que esa crítica no ha servido en absoluto a Feuerbach para seguir elaborando sobre su bas la dialéctica hegeliana de un modo materialista. Esto ha sido posible por vez primera a Marx, y en base a una amplia crítica que afectaba a la vez a Hegel *y* a Feuerbach. Y no será necesario explicar con mayor detalle que la superación filosófica del idealismo objetivo y el materialismo metafísico no ha sido posible para Marx sino porque éste pudo criticar y criticó toda la filosofía burguesa desde el punto de vista de la concepción del mundo del proletariado. Estos hechos revelan la necesaria impotencia de la crítica de Fichte a Schelling y aún más a Hegel. Pues aunque la situación económica y las relaciones de clase en la Alemania del siglo XIX hubieran sido tales como para permitir la constitución de una filosofía materialista del rango de la de Feuerbach, su crítica al idealismo hegeliano —justa en sí y fundada filosóficamente— habría tenido que ser estéril e impotente ante el desarrollo mismo del pensamiento filosófico. Hacía falta antes el desarrollo pleno, la victoria de la dialéctica hegeliana— en una Alemania cuyas relaciones de clase presionan por fin realmente en el sentido de una revolución democrático-burguesa— para que la crítica feuerbachiana fuera fecunda y decisiva del desarrollo de la

[51] Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana], en *Werke* [Obras], Leipzig, 1846, vol. II, págs. 214 s.

filosofía. Y tampoco, ni siquiera en estas nuevas circunstancias, ha sido ello posible sino porque esa crítica dio impulso a la constitución del materialismo dialéctico. La sucesión burguesa de Feuerbach cayó filosóficamente a un nivel mucho más bajo que el de la dialéctica hegeliana.

3. Contra el individualismo abstracto en la ética.

Al interesarnos por la crítica hegeliana de la "filosofía práctica" del idealismo subjetivo contamos con mucho más material comparativo de su anterior período. Hemos estudiado ya con detalle (cfr. págs. 161 ss.) la crítica del Hegel de Francfort a la ética kantiana. Veremos que la línea fundamental de su crítica ha seguido siendo la misma, aunque se ha hecho más concreta, más particularizada y, ante todo, más sistemática. Hegel no se interesa ya simplemente por problemas aislados de la ética kantiana el planteamiento de los cuales choque con los suyos propios, sino que somete la entera "filosofía práctica" del idealismo subjetivo a una amplia consideración crítica. Ante todo, esa crítica se pone ahora en estrecha relación con las concepciones generales de Kant, Fichte y Jacobi. Hegel contempla la insuficiencia de la filosofía moral de esos pensadores como consecuencia directa de la falsedad y la unilateralidad de su concepción del mundo. Hegel ve, por así decirlo, en el tratamiento de los problemas morales la prueba *ad exemplum* de cómo el idealismo subjetivo tiene que fracasar ante los hechos más importantes de la vida social.

En la *Diferencia* habla Hegel sólo de momentos aislados de la ética del idealismo subjetivo. *Fe y saber* traslada la crítica sistemática del idealismo subjetivo a todos los terrenos, y culmina siempre en una crítica de las concepciones morales de éste. La última y grande pieza polémica de Hegel en la revista en común con Schelling, el ensayo sobre el derecho natural, está dedicada toda ella prácticamente al tratamiento de estos problemas. En *Fe y saber*, Hegel descubre la insuficiencia de la mera filosofía de la reflexión en el hecho de que en ella lo general y lo empírico se mantienen en una contraposición ruda que los separa sin transiciones: "La unidad y la multiplicidad se contraponen aquí como abstracciones, con lo que los contrapuestos tienen ambos, uno frente a otro, las dos caras de la positividad y la negatividad, de tal modo que lo empírico es a la vez un algo absoluto para el concepto y al mismo tiempo la nada absoluta. Por la primera cara se trata del anterior empirismo; por la segunda, es a la vez idealismo y escepticismo." [52] Y Hegel completa esa caracterización general del idealismo subjetivo diciendo, frente a Fichte, lo siguiente: "El producto inmediato de ese idealismo formal... resulta, pues, con la siguiente forma: un reino de empiría sin unidad y de multiplicidad puramente casual se enfrenta con un pensamiento vacío." [53]

Esta concepción de la realidad se expresa en la ética de un modo especialmente brutal. La ética del idealismo subjetivo no es capaz de llegar a una real comprensión de la universalidad de los mandamientos morales,

[52] *Erste Druckschriften*, pág. 230.
[53] Ibídem, pág. 323.

del contenido social de la ética: "Como lo verdaderamente apriorístico es la vaciedad de la pura voluntad y de lo universal, lo particular es entonces lo simplemente empírico. Con eso resulta contradictorio el dar una determinación de lo que es en sí mismo derecho y deber, pues el contenido supera y destruye inmediatamente la voluntad pura, el deber por el deber mismo, y convierte el deber en algo material. La vaciedad del sentimiento puro del deber y el contenido chocan incompatiblemente en todo caso y momento."[54] A continuación de esta crítica general, Hegel enuncia contra Kant y contra Fichte los mismos reproches que conocemos ya por la crítica de Francfort, a saber, que esta moral significa una tiranía en vez de la libertad, que su observancia conduce necesariamente a la hipocresía, etc.

Ya en su crítica general a Kant y Fichte ha mostrado Hegel que el método de estos pensadores no puede llevar más que a un deber vacío y abstracto, y a un vacío y abstracto progreso indefinido. Estos conceptos cobran en la moral una forma más concreta en la que Hegel descubre y muestra aún más claramente que en las consideraciones puramente teoréticas la nulidad del idealismo subjetivo. Kant y Fichte creen que, por medio del deber, pueden levantarse por encima de la consciencia empírica del individuo y alcanzar la verdadera universalidad ética. Hegel pone de manifiesto lo ilusorio de esa convicción, y muestra que el deber retrotrae precisamente al punto de vista común y empírico del individuo frente al mundo, frente a la sociedad: "...pues ya por sí mismo excluye el deber toda totalidad; la multiplicidad de la realidad aparece a su luz como una determinación originaria e inconceptuable, como una necesidad empírica. La especificidad y diferencia como tal es entonces un absoluto. El punto de vista adecuado para esa realidad resulta ser el punto de vista empírico de cada individuo; y para cada individuo su realidad es la esfera inconceptuable de realidad común en la que ha quedado encerrado".[55] Así se revela en la moral del idealismo subjetivo la esterilidad de su punto de vista teorético, su incapacidad para aferrar en pensamientos la concreta realidad.

Recordemos que en la crítica del progreso indefinido Hegel ha mostrado ya que éste es incapaz de aclarar realmente problema alguno, y que no es más que la repetición o reproducción de los irresueltos problemas del idealismo subjetivo en terminología filosófica. En la "filosofía práctica", esta conexión del deber con el progreso indefinido es aún más clara y visible. Hegel muestra entonces que precisamente el progreso indefinido sirve para mostrar la irrealizabilidad del idealismo subjetivo; que el progreso indefinido es la confesión de que el idealismo subjetivo se superaria y suprimiría a sí mismo, sus propios presupuestos, en el caso de realizarse, y, por tanto, que sus presupuestos están en contradicción con la realidad. Por eso, después de mostrar que Jacobi, a pesar de polemizar con Kant y Fichte tan violentamente, se encuentra en la misma posición de idealismo subjetivo y comparte todos los defectos de ella, escribe Hegel: "El orden moral del mundo que se contiene en la fe [la fe es el

[54] *Erste Druckschriften*, pág. 340.
[55] Ibídem, pág. 315.

concepto central de la "filosofía de la vida" de Jacobi; G. L.] está pura y simplemente *fuera* del Yo; el Yo penetra en él, o él penetra simplemente en el Yo, cobra realidad para el Yo, sólo en el progreso indefinido. Para el Yo, las cosas no pueden llegar a ser simplemente lo que deben ser, porque con eso dejaría de ser el No-Yo y se convertiría en Yo, en Yo-Yo como identidad verdaderamente absoluta, sin segundo principio, y el Yo suprimiría y superaría algo que él mismo ha puesto y dejaría así de ser Yo. Así, pues, en el sistema de este saber es imposible rebasar el dualismo, para satisfacción de Jacobi."[56] (Jacobi ha combatido siempre toda filosofía monista, no sólo el verdadero monismo de Spinoza, sino también el supuesto monismo de Kant y Fichte. Hegel realiza, pues, aquí una polémica doble: por una parte, desenmascara el supuesto monismo de Kant y Fichte como dualismo; por otra parte muestra que Jacohi, que se imagina levantarse por encima de Kant y Fichte gracias a la fe inmediata, se encuentra en realidad en la misma posición de idealismo subjetivo.)

Hegel caracteriza entonces la filosofía kantiana y fichteana con muy plástica grosería. Habla de "sublime vaciedad y consecuente oquedad" y, en otro lugar, de la "elevación pura y repugnante" de la abstracción.[57] La apelación del idealismo subjetivo a los sentimientos más nobles y sublimes del hombre, a la unidad del hombre, por la ética pura, con el mundo suprasensible, no hace la menor impresión en Hegel. Antes al contrario, se expresa sobre esto del lacónico modo siguiente: "El mundo suprasensible no es más que la huida ante el sensible."[58] El ansia de libertad del idealismo subjetivo de Kant y Fichte no es para Hegel más que la incapacidad de concebir real y dialécticamente la totalidad concreta de la sociedad en su real movimiento. En este ansia de libertad ve Hegel un "orgullo gigantesco"; la filosofía de Fichte consiste en "poner e melancólico por el hecho de ser uno con el universo, por el hecho de que la naturaleza eterna obre en uno: recusar el principio de someterse a las leyes eternas de la naturaleza y a sus santas y rigurosas necesidades, indignar e por ello, y ponerse melancólico y caer en la desesperación por no ser libre, libre de las eternas leyes de la naturaleza y de su rigurosa necesidad... Como si ellas (las leyes; G. L.) no fueran, como son, leyes de la razón, como si fueran leyes de las que el Yo debe avergonzar e, obedecer a las cuales le haría indescriptiblemente miserable, y estar sometido a las cuales tendría que llevarle a la desesperación".[59]

No hay duda de que Hegel asume aquí frente a Fichte el punto de vista filosófico más correcto y progresivo; no hay duda de que la construcción de una ética real, que incluya todos los problemas del hombre en sociedad, ha de realizarse por la vía de Hegel, y no por la de Kant y Fichte. A pesar de ello, la contraposición refleja las grandes y generales contradicciones del período en el que han trabajado Fichte y Hegel, y en el que ninguno de los dos podía llegar a una solución totalmente correcta de la relación dialéctica entre el individuo y la sociedad. La sentencia de Engels sobre la dialéctica hegeliana del desarrollo orgánico

[56] *Erste Druckschriften*, pág. 328.
[57] Ibídem, págs. 332, 11.
[58] Ibídem, pág. 333.
[59] Ibídem, págs. 333 s.

—"cada progreso... es al mismo tiempo un retroceso, pues fija desarrollo *unilateral*"...[60]— puede aplicarse también en cierto modo determinado a esta contraposición entre Hegel y Fichte.

La debilidad de la posición de Fichte resulta claramente de la crítica hegeliana. Pero al juzgar filosóficamente el concepto fichteano de libertad no hay que olvidar que ha nacido como expresión ideológica de la Revolución Francesa; Fichte hincha sin duda de un modo abstracto e idealista la contraposición entre realidad y libertad; pero también esa sobrecarga de tensión, esa exageración, incluye una comprensión realista de la situación social. Y ello no sólo respecto de Alemania, en la que la Revolución Francesa no había alterado hasta entonces nada de los restos de feudalismo; sólo la ocupación napoleónica ha liquidado en algunas zonas de Alemania algunos restos feudales, e impuesto luego en Prusia un movimiento reformista. Las exigencias de libertad de la Revolución Francesa se encuentran, pues, efectivamente, en una contradicción tan radical con la realidad alemana cuanto lo es, en la filosofía fichteana y con su exageración idealista, la contraposición afirmada entre la libertad y la realidad de cualquier sociedad en cualquier tiempo. Pero no sólo en Alemania han quedado sin cumplirse las exigencias de libertad de la Revolución Francesa y de su ideólogo idealista-subjetivo, Fichte. Ya hemos indicado que Fichte se encuentra entre los partidarios democrático-radicales de la Revolución Francesa, los cuales querían aplicar los conceptos de libertad e igualdad también a los problemas de la propiedad privada; el que sus intentos de solución en este sentido fueran más que ingenuos es consecuencia necesaria de la situación histórica general de su pensamiento; como es natural, esos intentos de Fichte tenían que ser aún más ingenuos y groseros que los de Babeuf en Francia.

La contraposición entre Fichte y Hegel refleja, pues, una gran contraposición histórico-universal de la época. Por una parte, la sociedad burguesa ha nacido realmente de las tormentas de la Revolución Francesa y de la revolución industrial inglesa. La filosofía hegeliana quiere dar expresión filosófica a esa concreta existencia de la sociedad burguesa. Por otra parte, ni la Revolución Inglesa ni la Revolución Francesa han realizado la sociedad burguesa en la forma democrática, con la total y radical extirpación de reliquias feudales a que aspiraban y que esperaban los representantes verdaderamente democráticos de los movimientos revolucionarios. La revolución democrático-burguesa no estaba, pues, terminada desde este punto de vista ni siquiera en la Europa occidental. Este aspecto de la situación histórico-mundial recibe una expresión filosófica —sin duda subjetivistamente exacerbada— por obra del idealismo subjetivo de Fichte. Y la contraposición se agudiza aún más por el hecho de que la lucha filosófica se desarrolle en Alemania, donde, como sabemos, no podía aún hablarse siquiera de realización de la revolución democrático-burguesa, pues ésta no era aún más que una lejana perspectiva de futuro.

Hegel y Fichte representan, pues, un aspecto cada uno de esta contraposición histórica, y cada uno con su respectiva unilateralidad. Cuando seguimos el posterior desarrollo de las revoluciones democráticas en la

60 *Dialektik der Natur* (Dialéctica de la naturaleza), Berlín, 1952, pág. 327.

Europa occidental, nos resulta claro que ninguno de los dos, ni Fichte ni Hegel, podía llegar a una concepción realmente adecuada de la Revolución y de la sociedad burguesa nacida de ella. Pues ya en las revoluciones de mediados del siglo XIX el papel del proletariado —sin perjuicio del contenido democrático-burgués de las revoluciones mismas— es extraordinariamente importante, y a medida que avanza el desarrollo se va haciendo imposible comprender adecuadamente la revolución democrático-burguesa si no es desde el punto de vista de la concepción del mundo del proletariado. También en este punto vale, pues, la observación de Marx: "Las insinuaciones de lo superior en las especies animales inferiores... no pueden entenderse más que cuando se conoce ya lo superior mismo. La economía burguesa suministra así la clave para la comprensión de la antigua, etc." [61]

Una real teoría dialéctica de la revolución y de la sociedad burguesa no es, pues, posible más que con el materialismo histórico.

Esta situación suscita el utopismo abstracto de Fichte. Fichte es un demócrata revolucionario en un país en el que no existe movimiento revolucionario alguno. Y cuando más tarde, en la época de las guerras antinapoleónicas por la independencia, Fichte entra en relación con un movimiento popular, los rasgos reaccionarios de ese movimiento tiñen de un modo decisivo su propia filosofía. El objetivismo de la filosofía hegeliana ha sido posible porque Hegel ha aceptado sin reservas, como realidad, la sociedad burguesa nacida de la Revolución Francesa, porque el pensamiento de Hegel ha partido del intento de comprender esa sociedad tal como es, aferrando consecuentemente sus leyes reales y explicándolas filosóficamente.

El hecho de que el primitivo partidario de la Revolución Francesa haya llegado a tal resultado en el curso de su consecuente desarrollo se explica porque Hegel, como sabemos, nunca ha simpatizado con el ala democrático-radical de los jacobinos. Por eso su adhesión a la Revolución Francesa ha podido convertirse en adhesión a Napoleón.

Así llegamos al paradójico resultado de que la superioridad filosófica de Hegel sobre Fichte, la superioridad de las concepciones sociales del primero sobre las del segundo, depende de los fundamentos, menos democráticos, de la concepción política y social de Hegel. Estas paradojas se presentan a veces en la historia. Y en este caso, sobre todo, porque el choque se produce en un terreno puramente ideológico, por el hecho de que la actitud favorable o contraria respecto de la democracia y la revolución democrática no podía tener en Alemania ninguna actualidad política. En cuanto que Fichte y Hegel entraban en contacto con concretas corrientes políticas, los rasgos nada progresivos del atraso alemán tenían que situarse en el primer plano de su filosofía. Como hemos dicho, esto ocurre a Fichte en la época de las guerras por la independencia; a Hegel le ocurre sobre todo durante su período berlinés. En un ambiente en el que las aspiraciones democráticas de los ideólogos tengan algún fundamento, por débil que sea, en reales movimientos populares, no es posible

[61] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Einleitung [Contribución a la crítica de la economía política, Introducción], pág. 262.

una contradicción de esa naturaleza. Piénsese en la superioridad ideológica de los demócratas revolucionarios rusos sobre todos sus contrincantes ideológicos.

Esta contraposición entre Fichte y Hegel se expresa muy claramente cuando Hegel critica las concepciones de Fichte acerca del derecho a la insurrección o "derecho a la revolución". En su *Grundlage des Naturrechts* [Fundamento del derecho natural] (1796), Fichte se sitúa en el punto de vista de un demócrata revolucionario radical: "Pero —cosa digna de nota— el pueblo no es nunca un rebelde, y el aplicarle la palabra *rebelión* es la mayor impropiedad de lenguaje que se haya cometido nunca; pues el pueblo es, de hecho y de derecho, el poder supremo por encima del cual no hay ninguno, fuente de todo otro poder, y sólo responsable ante Dios. La asamblea del pueblo basta para arrebatar de hecho y de derecho toda autoridad al poder ejecutivo. La rebelión sólo puede darse contra algo superior. Pero en la tierra no hay nada superior al pueblo. Sólo, pues, contra sí mismo podría rebelarse, lo cual es un absurdo. Sólo Dios está por encima del pueblo; si, pues, es lícito decir que un pueblo se ha rebelado contra su príncipe, entonces es que el príncipe es un Dios, cosa sin duda difícil de probar." [62]

Fichte imagina del modo siguiente la realización de esa plena soberanía del pueblo: en épocas normales, el poder ejecutivo tiene toda la fuerza en sus manos. Pero a su lado hay una instancia especial, los llamados éforos. Estos no tienen nigún poder real en sus manos, pero cuando el ejecutivo viola los marcos de la Constitución pueden pronunciar un interdicto, suspender el poder del ejecutivo y convocar al pueblo, el cual tomará entonces una decisión última sobre el litigio.[63]

En su ensayo sobre el derecho natural, Hegel ataca violentamente esa teoría fichteana. Su línea mental está tan cerca de la de Condorcet como la de Fichte lo está de la de Robespierre. O sea: en ambos se volatiliza la realidad francesa en una abstracción germánico-filosófica. El punto decisivo de la argumentación de Hegel es la recusación redonda del derecho de insurrección, "pues este puro poder consta de meras voluntades privadas que no pueden, por tanto, constituirse como voluntad común". Hegel es, pues, de la antidemocrática opinión de que la voluntad del pueblo directamente manifestada no puede crear una real y ordenada

[62] *Werke* [Obras], *loc. cit.*, vol. II, pág. 186.

[63] Ibidem, págs. 174 ss. Esta artificial construcción no es en modo alguno una simple invención de Fichte. Ya los éforos son un viejo elemento del derecho natural revolucionario; se encuentran en Calvino y, más tarde, en toda la literatura llamada monarcomáquica. Cfr. K. Woltzendorff, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes* [Derecho de Estado y derecho natural en la doctrina del derecho del pueblo a la resistencia], Berlín, 1916, págs. 123 ss. Tampoco la discusión sobre el derecho del pueblo a la insurrección es una mera pugna entre académicos. La formulación de esta cuestión ha desempeñado un papel importantísimo en las luchas por la Constitución durante la época revolucionaria en Francia. Robespierre y los jacobinos están hasta el final en favor del derecho del pueblo a la revolución; Condorcet, como ideólogo de los girondinos, está en contra, y quiere fundar instituciones que puedan resolver por vía puramente legal las disputas constitucionales. La lucha entre Robespierre y Condorcet ha hallado en Alemania un gran eco teorético. También Hegel se refiere a ella en su escrito sobre la Constitución de Alemania. Cfr. Lasson, pág. 79.

situación de derecho. La debilidad de su posición se aprecia aquí muy claramente.

En cambio, en la refutación de la construcción fichteana se expresa a su vez la clara y sobria concepción hegeliana de la situación real. Al estudiar la relación entre el ejecutivo y los éforos, Hegel no se queda, como Fichte, en la cuestión jurídica meramente formal, contentándose con el proyecto de una constitución "ideal", sino que estudia las reales relaciones de fuerza entre el ejecutivo y los éforos. Y así llega a la sobria y acertada afirmación de que, en el caso de igualdad de poder de ambos en el Estado, éste se convertiría en un "perpetuum mobile" que, en vez de moverse realmente, se mutaría enseguida a su vez en un perfecto equilibrio. . . y en un perfecto "perpetuum quietum". O sea: Hegel comprende que una duplicidad de poder en un Estado de funcionamiento normal —y toda constitución está pensada para un largo período de funcionamiento normal— es cosa imposible. Pero si el ejecutivo o los éforos tienen la hegemonía real, si en el Estado rige efectivamente una voluntad unitaria, entonces pierde su base toda la construcción fichteana.

Aquí volvemos a ver —siempre diversas, pero siempre comunes— las limitaciones históricas de las dos partes en litigio. Pues está claro que el objeto del litigio ha sido propiamente el problema de la duplicidad revolucionaria de poderes. Esta se ha manifestado efectivamente en la Revolución Francesa con el poder de la Comuna de París, del Club de los Jacobinos, etc., frente a la Convención. Pero ni siquiera aquellos que han tomado parte en los acontecimientos y hasta han organizado o utilizado y dirigido el doble poder —como Robespierre, por ejemplo— han entendido ni han podido entender su esencia social. Por eso Robespierre quería introducir en la Constitución de 1793 el derecho revolucionario a la insurrección. La filosofía fichteana es un reflejo de esa incomprensión —sin duda simplificado e idealísticamente ampliado— y de aquellos prejuicios jurídicos sobre la esencia de la revolución. (El *System der erworbenen Rechte* [Sistema de derechos adquiridos] de Lassalle muestra la persistencia de esos prejuicios.) Hegel ha llegado hasta a comprender el formalismo y la impotencia de las meras determinaciones jurídico-constitucionales, y a ver problemas de poder real en los conflictos en torno a la Constitución. Pero este conocimiento se le oscurece por el hecho de que Hegel es ciego para con las capacidades creadoras de los movimientos revolucionarios del pueblo.

Es muy interesante, y muy característico de Hegel, el que termine su polémica contra Fichte con una alusión al golpe de Estado de Bonaparte el 18 de Brumario. Con ello quiere no sólo mostrar la impotencia del eforado fichteano (pues todos los gobiernos franc es de la época han tenido órganos de supervisión de esa naturaleza, aunque, como es obvio, no tan abstractamente imaginados), sino además mostrar cómo, según su opinión, se producen en la realidad las modificaciones constitucionales. Hegel no cita el nombre de Napoleón. Pero como el golpe de Estado de Bonaparte es de 1799 y el escrito es del invierno de 1802-1803, no puede haber duda de que Hegel está aludiendo al 18 Brumario. "Como es sabido, con motivo de la disolución de un poder legislativo rival y paralizador por un gobierno de nuestros días, un hombre que estaba él mismo implicado en

todo ello, ha dicho con razón, a propósito de esa misma ocurrencia —a saber, que la institución de una comisión supervisora del tipo del eforado fichteano habría impedido aquel acto de fuerza— que dicha comisión supervisora y deseosa de oponerse al gobierno habría sido violentada exactamente igual que el poder destruido." [64] Más tarde veremos que Hegel ha llamado a Napoleón "el gran jurista político de París". Es notable que ya tan tempranamente aduzca Hegel a Napoleón como autoridad decisiva en cuestiones jurídico-políticas contra su contrincante filosófico Fichte.

También esta contraposición entre Fichte y Hegel se debe a que Fichte, según las palabras de Hegel, no ve en todas las instituciones sociales y jurídicas más que una limitación de la libertad humana, mientras que Hegel representa y defiende otro punto de vista: "La comunidad suprema es la libertad suprema, tanto desde el punto de vista del poder como desde el del ejercicio." [65] Es también evidente que la controversia se basa en la contraposición, ya analizada, entre las diversas concepciones de la sociedad burguesa nacida de la Revolución Francesa. En la consideración de la ética y de la teoría del Estado fichteanas, Hegel afirma consecuentemente que para Fichte la sociedad civil no es más que servidumbre y opresión de la naturaleza y del hombre.

Con ocasión de la crítica de Kant por Hegel en Francfort hemos hablado de los problemas puramente morales que resultan de todo esto, y ya entonces indicamos que, en la intención de Hegel, la crítica se aplica plenamente también a Fichte. La abierta polémica contra Fichte se encuentra, por lo que hace a los problemas morales, plenamente en esta línea, de tal modo que, para evitar repeticiones, podemos renunciar a detallarla ahora. En la teoría del derecho y del Estado, Hegel se burla constantemente de la manía de Fichte de reglamentarlo todo y de deducir apriorísticamente todos los reglamentos partiendo de la esencia de la filosofía. Así, por ejemplo, se propone Fichte deducir el modo como puede impedirse por determinadas disposiciones la falsificación de letras de cambio y de moneda, o con qué pasaporte deben documentarse los hombres, o cómo tiene que ser ese pasaporte,[66] etc. En otro lugar llama "pago en metálico" al código surgido según los preceptos filosóficos de Fichte.[67]

Pero se trata de algo más que de una burla de las excrecencias idealistas y constructivas de la filosofía fichteana. Detrás de las observaciones irónicas de Hegel hay dos concepciones teoréticas fundamentales. Primero, la concepción de que la fuerza realmente motora de la sociedad es su ininterrumpida autorreproducción orgánica, que la sociedad produce por sí misma en el curso de su desarrollo las determinaciones o formas que le son necesarias, y que estas determinaciones no deben ni pueden serle concedidas por ninguna instancia, ni tampoco por una filosofía deductiva apriorística. (Más tarde veremos cuándo y por qué motivos no ha podido Hegel elaborar ni aplicar consecuentemente esta correcta concepción.) En segundo lugar, Hegel asume por principio el punto de vista de que aunque el contenido general de las leyes es necesario social e históricamente, no

64 Lasson, págs. 360 ss.
65 *Erste Druckschriften*, pág. 65.
66 Ibídem, pág. 67.
67 Lasson, pág. 367.

obstante, y precisamente por ello, las concretas determinaciones de la ley, y, especialmente, su aplicación a los casos particulares, tienen que contener necesariamente un elemento insuperable de casualidad. El que un determinado crimen se pene con tres o cuatro años de prisión es para Hegel siempre accidental, casual, nunca deducible filosóficamente. Aquí se expresa la gran contraposición de principio entre la concreción del idealismo objetivo de Hegel y la abstracción, no menos necesaria, del idealismo subjetivo de Fichte.

Este carácter abstracto del idealismo subjetivo se sigue, según Hegel, de su carácter formalista. El idealismo subjetivo elude por principio todo contenido. El contenido de los mandamientos morales o jurídicos se encuentra siempre en el idealismo subjetivo como de contrabando, nunca deducido de un modo realmente filosófico de los propios presupuestos. También esta idea había sido formulada por Hegel ya en Francfort. Ahora la expresa de un modo mucho más resuelto y de principio, diciendo contra Fichte: "Pero la voluntad es pura identidad sin contenido alguno y sólo pura en la medida en que es algo puramente formal, sin contenido. Es, pues, imposible que el concepto finalista de esa voluntad tenga por ella y de ella un contenido. . ." [68]

Hegel muestra el alcance concreto de esa diferencia en base a su crítica de un paso decisivo de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Kant quiere concretar su imperativo categórico, ley suprema de la moral, por el procedimiento de hallar en la contradictoriedad o ausencia de contradictoriedad de las acciones individuales de los hombres un criterio de la falsedad o rectitud moral, respectivamente. Cree, en efecto, que si el hombre puede levantar un mandamiento moral al rango de ley universal, sin chocar con una contradicción, queda filosóficamente demostrada la corrección de dicho mandamiento como ley. Kant aduce como ejemplo la norma de que un depósito no debe sustraerse en ninguna circunstancia: "Comprendo inmediatamente que un tal principio (a saber, la licitud de sustraer el depósito; G. L.) se destruiría a sí mismo, pues impediría que existiera depósito." [69] Kant cree, pues, que partiendo de este principio de la ausencia de contradicción es posible deducir de la forma del imperativo categórico el contenido social de éste en cada caso particular.

Hegel contesta a esto con gran claridad y precisión: "Pero ¿qué contradicción habría en que no hubiera depósito? El que no exista el depósito estará en contradicción con otras determinaciones necesarias, del mismo modo que el que sea posible el depósito estará en relación con otras determinaciones necesarias y será, por tanto, necesario él mismo. Pero no hay que aducir otros fines ni motivos materiales, sino que la forma inmediata del concepto debe decidir la corrección de la primera o de la segunda hipótesis. Para la forma, en cambio, es tan indiferente una de las determinaciones contrapuestas como la otra." [70] Esta crítica hegeliana niega, en primer lugar, que pueda deducirse del mandamiento moral formal contenido social alguno. Las diversas instituciones sociales, etc. cons-

[68] *Erste Druckschriften*, págs. 331 s.
[69] *Kritik der praktischen Vernunft*, § 4, Anmerkung, Leipzig, 1906, pág. 35.
[70] Lasson, pág. 352.

tituyen una totalidad concreta conexa y en cambio. Su necesidad no puede deducirse ni fundamentarse sino basándose en su posición en esa totalidad concreta. Como Kant no trata siquiera estos problemas, como quiere deducir los aislados contenidos sociales directamente de una ley moral formal, su deducción no puede ser más que una introducción del contenido de contrabando. En segundo lugar, aquí como en todas partes, Hegel combate la ruda contraposición kantiano-fichteana entre interioridad y exterioridad en la moral, la contraposición entre legalidad y moralidad. La moralidad es para Hegel una parte importante de la actividad social del hombre, pero sólo una parte, y no puede, por tanto, separarse filosóficamente de la concreta totalidad de la sociedad, con sus externas leyes, instituciones, etc. Según la concepción kantiano-fichteana —opina Hegel— hay, por un lado, un sistema muerto y rígido de instituciones y, por el otro, la vacía y abstracta interioridad del hombre moral. Frente a esto sostiene Hegel la concepción dialéctica de la interacción indisoluble de todos esos momentos del movimiento dialéctico según el cual los propios hombres hacen su sociedad, con todas sus instituciones, y obran por sí mismos en esa sociedad creada por ellos.

Esa escisión abstracta y adialéctica de interioridad y exterioridad en el hombre social es, según Hegel, el verdadero motivo por el cual Jacobi, a pesar de combatir en todos sus escritos a Kant y a Fichte, mostrando incluso a veces con correctos argumentos sus debilidades, se encuentra sin embargo esencialmente en la misma actitud filosófica que sus contrincantes, y comparte, con ello, todas sus limitaciones idealistas-subjetivas.

Superficialmente considerado, el pensamiento de Jacobi arroja efectivamente una contraposición diametral respecto de Kant y Fichte. Estos defienden la majestad de la ley moral abstracta y universal, y no reconocen al hombre individual, al hombre realmente vivo, más que en la medida en que sus esfuerzos corresponden a la ley moral. Jacobi apela en cambio a la individualidad del hombre real. Toma de la historia, de la poesía y de la saga toda una serie de ejemplos con los que muestra que acciones que según la ética formal y las concepciones morales corrientes serían crímenes son en realidad manifestaciones de una superior moralidad humana. Llega incluso a exigir el derecho a tales "crímenes", porque "la ley ha sido hecha para el hombre, y no el hombre para la ley".[71]

Hegel no discute que la crítica a Kant y a Fichte así formulada contenga un elemento justificado. El mismo había combatido ya en Francfort la ética kantiana porque desmenuza, violenta y tiraniza al hombre realmente vivo. Pero luego muestra que Jacobi, aunque desde otro lugar, contrapone también, como Kant o Fichte, al individuo aislado, una sociedad conclusa que le es completamente extraña y enfrentada. El hombre vivo es, según Hegel, el hombre en una sociedad concreta, y su totalidad y su vitalidad humanas no pueden expresarse más que en relación con esa sociedad. Aislado de ella, es tan abstracto y esquemático como el hombre del mandamiento moral abstracto de Kant y de Fichte.

Para probar su concepción, Jacobi apela al ejemplo de dos espartanos que respondieron a la propuesta del rey persa de que se quedaran con él:

[71] Citado por Hegel, *Erste Druckschriften*, pág. 305.

"¿Cómo podríamos vivir aquí, abandonar *nuestra tierra y nuestras leyes y hombres tales* que para morir por ellos hemos emprendido tan largo viaje?" Jacobi pretende consolidar la corrección de sus ideas con la siguiente interpretación: "Tampoco intentaron adoctrinarle en *su* verdad... No apelaron a su entendimiento, a su fino juicio, sino sólo a *cosas* y a su amor por esas cosas. Tampoco se gloriaron de virtud alguna, ni tenían una filosofía; confesaron sólo el sentir de su corazón, *su afecto, ...su experiencia...*" Este es el punto en el que Hegel ve en la doctrina de Jacobi un subjetivismo emparentado con el de Kant y Fichte. Y dice contra esa interpretación: "Pero Jacobi llama a lo más vivo —a la patria, el pueblo y las leyes— *cosas* a las que se han acostumbrado los espartanos como uno se acostumbra a cosas cualesquiera. Jacobi no las entiende como cosas sagradas, sino como cosas comunes... Jacobi entiende como casual y dependiente aquello en lo cual se hace libertad moral la necesidad suprema y la suprema energía, a saber, vivir según las leyes de un pueblo —y, encima, del espartano—, y entiende como algo empírico y vulgar lo que es la racionalidad suma." [72]

Hegel ve, pues, en Kant y Fichte por un lado y Jacobi por otro unilateralidades complementarias que tienen en común el descuidar el campo real y concreto de actuación de la moralidad humana, la vida de los hombres en la sociedad, que son ciegos para ese campo, que lo tratan como algo casual, accidental y externo. Esta crítica a Jacobi es un paralelo complementario de la crítica al imperativo categórico kantiano que acabamos de tratar. Por eso puede decir Hegel resumiendo: "La hermosura moral no puede faltar a ninguna de las dos partes, ni su vitalidad como individualidad, el que no obedezcan al concepto muerto, ni la forma del concepto y de la ley, la universalidad y la objetividad." [73]

Esta polémica contra Jacobi fue muy actual en aquel momento. Se estaba precisamente en el florecimiento del romanticismo. El propio Jacobi no es, ciertamente, miembro ni partidario de la escuela romántica en sentido estricto, pero sí que es el representante capital de una corriente ideológica que ha preparado determinados aspectos reaccionarios del romanticismo. Dicho brevemente, se trata de que aquella rebelión ilustrada y democrática de la intelectualidad alemana progresiva contra el absolutismo feudal, cuyas manifestaciones más pregnantes son el *Werther* del joven Goethe, *Los bandidos* y *Cábala y amor* del joven Schiller, degeneró muy pronto, bajo la influencia, en parte, del alejamiento de importantes capas de la intelectualidad burguesa alemana respecto de la Revolución Francesa.

72 Citado por Hegel, *Erste Druckschriften*, págs. 360 s.

73 *Erste Druckschriften*, pág. 306. Tiene su interés en este contexto el que el moderno e influyente "filósofo de la vida" Georg Simmel haya sometido también a crítica el ejemplo kantiano del depósito, aunque desde un punto de vista de Jacobi, y no de Hegel. Simmel piensa que Kant ha ignorado la particularidad y el carácter único de cada acción moral, que las circunstancias internas y externas son cualitativamente diversas en cada acción, y que, por tanto, aunque hay leyes morales, se trata de leyes, por así decirlo "individuales", a saber, una ley para cada caso individual. Como actualmente está muy de moda el poner a Hegel en relación con el irracionalismo y la "filosofía de la vida" (así hace, por ejemplo, Kroner), este "paralelo" entre Hegel, Simmel y Jacobi es muy instructivo. Cfr. Simmel, *Kant*, sexta edición, Munich y Leipzig, 1927, págs. 145 ss.

El apasionado individualismo del joven Goethe y del joven Schiller tenía un contenido acusadamente crítico-social, antifeudal y liberal. Sus sucesores recogieron sólo la promoción de la peculiaridad individual, sin realizar al mismo tiempo la lucha contra los concretos obstáculos sociales que se oponían al desarrollo de la individualidad en Alemania; unos perdieron todo interés por la crítica social, y otros criticaron y combatieron la sociedad en general y en abstracto como obstáculo al desarrollo de la individualidad. De este modo aislaron al individuo, en su actividad de escritores o de filósofos, de todos sus condicionamientos sociales y lo contrapusieron excluyente y abstractamente a la sociedad.

Esta orientación corresponde también a la tendencia general en la concepción del mundo. La actividad poética y filosófica del joven Goethe y del joven Schiller es una última culminación de la Ilustración prerrevolucionaria. En las poesías del joven Goethe (el fragmento de Prometeo, por ejemplo) se proclama el espinosismo. La degeneración de la rebelión crítico-social del individuo en un abstracto culto de la individualidad conduce también a una retirada respecto de la línea general de la Ilustración, que, como vimos, no ha sido nunca en Alemania resueltamente materialista y culmina en el espinosismo del último Lessing, de Goethe y de Herder. Con Jacobi empieza en Alemania la lucha contra el ateísmo de Spinoza.

La escuela romántica podía enlazar con Jacobi y demás pensadores de este tipo con su posterior concepción de la individualidad, cada vez más reaccionaria. Partiendo de esta base podía también asumir la ideología de la lucha contra la Ilustración. Cierto que la posterior concepci n romántica de la individualidad tiene el añadido según el cual la Edad Media ha posibilitado un libre desarrollo de la individualidad en mayor medida que el presente "atomizado". La escuela romántica de Jena se encontraba por entonces en transición hacia tales ideas. Pero la ideología del individualismo ilimitado y vacío desempeñaba ya en ella un papel decisivo. El ideólogo capital de la escuela, Friedrich Schlegel, se burló de Jacobi en su juvenil período republicano diciendo que Jacobi no tenía concepto alguno de la humanidad, sino sólo de la "Friedrich-Heinrich-Jacobieidad".[74] Pero ya pocos años más tarde (1799) aparecía la malfamada novela de Schlegel *Lucinde*, en la que alcanzaban su culminación esas mismas tendencias abstractas individualistas e irracionalistas. El otro gran ideólogo de la escuela romántica, Schleiermacher, publica enseguida una defensa anónima de la novela, en la cual, igual que en las demás manifestaciones teoréticas del romanticismo de Jena, recibe formulación teorética ese individualismo irracionalista. Independientemente de esta escuela, y hasta en oposición a ella, cobran gran difusión y popularidad en la época las novelas de Jean Paul. Y Jean Paul se ha presentado siempre como discípulo y partidario de Jacobi.

Ya este breve cuadro de la situación literaria de la época muestra lo actual que era la enérgica toma de posición de Hegel contra la teoría moral de Jacobi. Esta línea tiene que ser hoy especialmente subrayada

[74] Friedrich Schlegel, *Prosaische Jugendschriften* [Escritos juveniles en prosa], Viena, 1906, vol. II, pág. 83.

porque el neohegelianismo se esfuerza constantemente por hacer de Hegel un "filósofo de la vida" y un irracionalista. En este contexto es muy importante saber que Hegel coloca la "filosofía de la vida" del irracionalista Jacobi al mismo nivel que el abstracto y vacío individualismo de Kant y Fichte. Pues hemos visto que el neokantismo del período imperialista (Simmel) ha creado ya una "síntesis" de kantismo y "filosofía de la vida", falseando la crítica lucha de Hegel contra esa parentela y convirtiéndola en una adhesión. El neohegelianismo, que, como hemos visto, aspira a desdibujar también la contraposición entre Kant y Hegel, quiere aproximar también a cualquier precio el pensamiento de Hegel a la filosofía romántica de la vida. Por no hablar ya de las interpretaciones abiertamente fascistas (Hugo Fischer) de Hegel, en la moderna obra "standard" neohegeliana de Kroner encontramos la siguiente caracterización de Hegel: "Hegel es sin duda el más grande irracionalista que conoce la historia de la filosofía."[75] Frente a esta manifiesta falsificación de la historia realizada en el curso de la marcha de la filosofía alemana hacia el fascismo, hay que analizar muy concretamente y exponer en su real conexión los hechos reales de las corrientes espirituales de la época y la posición de Hegel respecto de las mismas.[76]

La realidad es que Hegel ha combatido ininterrumpidamente todos los matices del individualismo romántico y del vitalismo irracionalista al lado de Goethe, al que, como es natural, también reclaman para sí, tan injustificadamente como en el caso de Hegel, los modernos falsificadores irracionalistas de la historia alemana. Hegel resume su crítica a Jacobi diciendo que la limitación de éste a la individualidad, "esta consideración eternamente atenida al sujeto, y que en el lugar de la libertad moral pone una suprema cominería, un nostálgico egoísmo y una podredumbre moral", no puede llevar más que a "una idolatría interior". Hegel llama infierno a la vida del hombre en la órbita de ese individualismo; la expresión es sumamente característica, tanto en sí misma cuanto por su explícita alusión a la *Ifigenia* de Goethe, en la que ese infierno aparece como destino de Orestes, pero con plena consciencia de su carácter disolvente y problemático, con plena consciencia filosófica y poética de que el humanismo progresista debe buscar y hallar una salida a esa situación fáctica de la vida moderna. Por este carácter consciente de su humanismo es Goethe el gran poeta de su época. Hegel contrapone entonces la producción poética de Jacobi al humanismo goethiano, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el artístico: "Así contemplamos en los héroes Allwill y Woldemar (héroes de las novelas de Jacobi; G. L.) esa eterna tortura de la eterna contemplación de sí mismos, y ni siquiera en una acción, sino en el insuperable aburrimiento y en la impotencia máxima del ser vacío; esta lujuria consigo mismo es el motivo de la catástrofe de sus aventuras tan poco novelescas; pero no queda superada en la resolución de la novela, sino que, por el contrario, incluso la virtud sin

[75] Kroner, *Von Kant bis Hegel* (De Kant a Hegel), Tübingen, 1921, vol. II, pág. 271.

[76] Cfr. también el capítulo sobre el neohegelianismo en mi libro *Die Zerstörung der Vernunft* [El asalto a la razón], Aufbau-Verlag, Berlín, 1954.

catástrofe de todos los caracteres que los rodean está teñida en mayor o menor grado por el infierno en cuestión." [77]

Es decisivo para entender la actitud de Hegel ante la escuela romántica en sentido estricto el que la sección sobre Jacobi en *Fe y saber* termine con una crítica de los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher, que son una de las piezas principales del romanticismo de Jena. Hegel reprocha a Schleiermacher la misma vacía subjetividad que a Jacobi: "La contemplación del universo se hace también subjetividad, pues no es más que... virtuosismo, ni siquiera un ansia, sino sólo la búsqueda de un ansia, ...manifestación de mera interioridad, explosión inmediata o consecuencia de entusiasmos particulares e individuales, y no la verdadera manifestación de una obra de arte efectivamente presente." Hegel reprocha, pues, a Schleiermacher lo mismo que ha criticado en Jacobi; Schleiermacher quiere hacer "perenne el arte sin obra de arte",[78] hacer culminar la "filosofía de la vida" en un "arte de la vida" que sería su realización "práctica"; con eso se queda él también detenido al nivel de la inmediatez individualista de Jacobi.

Para mostrar una vez más el profundo parentesco de estas concepciones con el kantismo citaremos aún una breve observación tomada del cuaderno de apuntes de Hegel en Jena: "Se cita con admiración a Kant porque enseña a *filosofar* y no *filosofía,* como si alguien pudiera enseñar el arte del carpintero sin hacer nunca una mesa, ni una silla, puerta, armario, etc." [79]

Hegel entiende, pues, a Kant, Jacobi y Fichte como representantes de una misma línea de desarrollo que reproduce con necesidad histórica y a niveles cada vez más altos la vaciedad y la problemática del individualismo moderno. La moral del idealismo objetivo, contrapuesta por Hegel en estos escritos polémicos al idealismo subjetivo, culmina en la proposición de que "la totalidad ética absoluta es *un pueblo*".[80] Y a continuación Hegel resume su concepción con las palabras que, en Diógenes Laercio, pronuncia un pitagórico como respuesta a la cuestión de cuál sea la educación mejor de una persona: "Que le hagas ciudadano de un pueblo bien estatuido." [81]

Engels ha reconocido claramente esta tendencia de la moral de Hegel y la ha caracterizado positivamente en contraposición a la moral cada vez más abstracta de Feuerbach. "La ética" de Hegel "o doctrina de la eticidad es la filosofía del derecho, y comprende: 1º, el derecho abstracto; 2º, la moralidad; 3º, la eticidad, bajo la cual se comprenden a su vez: la familia, la sociedad civil, el Estado. El contenido es aquí tan realista como idealista la forma. Todo el campo del derecho, la economía y la política queda incluido junto con el de la moral estricta".[82] La ética

[77] *Erste Druckschriften*, págs. 307 s.
[78] Ibídem, págs. 312 s.
[79] Rosenkranz, pág. 552. Este tipo de entusiasmo por Kant ha vuelto a hacerse muy moderno en el período imperialista; especialmente en la forma de Simmel, como enlace del kantismo con la "filosofía de la vida".
[80] Lasson, pág. 368.
[81] Ibídem, pág. 392.
[82] Engels, *Feuerbach, loc. cit.*, pág. 34.

hegeliana del período de Jena es diversa de la posterior tanto en el contenido como por la estructura. Pero la caracterización de Engels, que es general y atiende a las tendencias generales del filósofo en el terreno de la moral, conviene plenamente también a la época del desarrollo del filósofo que estudiamos ahora. Luego, pues, de haber desarrollado de un modo aun un tanto abstracto las positivas concepciones de Hegel a partir de su polémica contra el idealismo subjetivo, estamos ante la tarea de exponer en su conexión real el ámbito concreto de los problemas estudiados por la moral hegeliana. El primer presupuesto de un tal estudio es el conocimiento de la concepción hegeliana de la moderna sociedad civil, cuyos contenidos y formas de manifestación se propone abarcar su moral, así como el modo como Hegel imagina el origen de esa sociedad.

4. La concepción hegeliana de la historia en los primeros años de Jena.

La línea básica del pensamiento de Hegel ha sido siempre histórica. Hemos visto ya a propósito del período de Berna que la concepción histórica está presente en Hegel antes de que aparezca una consciencia filosófica de los problemas de la historia. Esta consciencia no aparece sino luego, cuando, tras la renuncia a las ilusiones jacobinas de una renovación de la Antigüedad, Hegel se encuentra con los problemas de la dialéctica de la moderna sociedad burguesa. Desde entonces, la conexión dialéctica del desarrollo histórico y de la sistemática filosófica constituye un problema central del pensamiento hegeliano. Nos limitaremos a recordar al lector que tanto la filosofía del derecho cuanto la exposición del espíritu objetivo en la *Enciclopedia* desembocan en la historia universal como instancia suprema y decisiva de la razón. Uno de los reproches capitales de Hegel a Fichte es, como sabemos, que Fichte concibe la libertad independientemente de las leyes objetivas de la naturaleza y de la historia.

La atención y el respeto a la realidad histórica constituyen, pues, los fundamentos de la filosofía hegeliana. En las palabras introductorias a la continuación en Jena del escrito sobre *La constitución de Alemania*, que ya conocemos por el período de Francfort, Hegel se plantea la tarea de "entender lo que hay". Y en otro lugar de la misma introducción comenta esa frase en un sentido que acaba por poner en primer plano tanto el elemento motor dialéctico cuanto el elemento idealista inserto en él: "Lo que no puede ya ser entendido y concebido ha dejado de ser." [83]

El historicismo de Hegel no significa, pues, en modo alguno una glorificación del pasado, ni menos aún la justificación de determinados aspectos del presente por el hecho de que tengan a sus espaldas un pasado largo y venerable. Esta es más bien la actitud de los historiadores románticos y de los que se encuentran bajo su influencia. Pero Hegel ha adoptado siempre una actitud recusatoria de tales concepciones. Ya antes, a propósito del problema de la "positividad" (págs. 240 s.), hemos citado un

[83] Lasson, págs. 3 y 5.

paso del ensayo de Hegel sobre el derecho natural en el que el filósofo habla de cómo las instituciones del feudalismo, que correspondieron originalmente a las condiciones históricas de vida del pueblo, se han convertido en su desarrollo en una muerta "positividad". Hegel exige un correcto conocimiento histórico de esta cuestión. Pero ese conocimiento "rebasará su determinación y su verdad, violándolas, si se propone justificar para el presente la ley que no tuvo verdad sino en una vida pasada. Antes al contrario, este histórico conocimiento de la ley muestra su fundamento sólo en costumbres perdidas y en una vida ya muerta, y así prueba precisamente que la ley carece hoy día, en el presente vivo, de entendimiento y relevancia..." En este contexto contrapone Hegel polémicamente "la historia de una vida pasada" a la "determinada representación de la muerte actual".[84] La aproximación de Hegel al seudohistoricismo de la escuela romántica resulta, pues, una grosera falsificación.

Tampoco comparte Hegel la metodología histórica del romanticismo, que aparece en Alemania en esta época. Bajo la influencia de la publicística contrarrevolucionaria empieza, en efecto, a ganar terreno en Alemania la idea de que la "organicidad" de las formaciones históricas y del desarrollo histórico excluye la consciente voluntad humana de alterar su destino histórico; la idea de que la "continuidad" del desarrollo histórico está en dura contradicción con la interrupción de la línea de desarrollo adoptada en otro tiempo por la historia. El resultado concreto de esas ideas es que toda revolución es esencialmente un "error antihistórico" de los hombres, "una artificialidad antihistórica" que no hace más que perturbar el "curso real" de la historia. Es muy característico de las tendencias crecientemente reaccionarias de Schelling el que ya en tiempos de su colaboración con Hegel, en sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [Lecciones sobre el método del estudio universitario] (1803) empiece a hacer considerables concesiones a esas teorías.

La significación metodológica práctica de la forma específicamente hegeliana de la dialéctica, tal como ya la conocemos, se manifiesta también en el problema de la metodología de la historia. Todas las consideraciones de Hegel en esta época sobre problemas históricos muestran que también en esto ha sido fiel al principio fundamental de su dialéctica, esto es, que para él la continuidad histórica es una unidad de continuidad y discontinuidad. Más tarde veremos la posición central que ocupa la Revolución Francesa en la concepción hegeliana de la historia durante el período de Jena. Y es naturalmente comprensible que esta concepción se refleje también en su metodología. Hemos dicho ya que en la *Lógica de Jena* está contenida la teoría del paso de la cantidad a la cualidad. La "línea nodal de las relaciones mensurativas" —cuya formulación definitiva es, desde luego, posterior— es una de las bases metodológicas que permiten concebir los saltos cualitativos, las interrupciones violentas de la continuidad, como elementos necesarios y orgánicos de una línea de desarrollo.

En las consideraciones finales del ensayo sobre el derecho natural,

[84] Lasson, págs. 408 s.

Hegel —en una polémica clara, aunque no explícita, contra las concepciones antes descritas— habla precisamente de esos saltos cualitativos en la historia. Por la importancia de esa contraposición entre Hegel y el romanticismo, y por la clara violencia con que queda expresa, tenemos que citar el paso a pesar de su longitud. Y se observará que cuando Hegel habla aquí de individualidad se trata siempre de la individualidad de un pueblo. "Y la naturaleza, aunque sin duda, en el seno de una configuración determinada, procede con un movimiento uniforme —pero no mecánicamente uniforme, sino uniformemente acelerado—, goza sin embargo también de una nueva configuración que se conquista; en cuanto que salta a ella queda permanentemente en ella. Del mismo modo que la bomba tiene en su culminación una sacudida y se queda en ella por un momento, o al modo como el metal calentado no se ablanda como la cera, sino que salta de un golpe al estado líquido y se queda en él —pues este fenómeno es el paso a lo absolutamente contrapuesto, o sea, infinito, y este salir lo contrapuesto de la infinitud o de su nada es un salto, y la existencia de la configuración en su nueva fuerza es ante todo para sí misma, antes de hacerse consciente de su relación con nada ajeno—, así también la creciente individualidad tiene tanto la alegría de aquel salto como la duración del disfrute de su nueva forma, hasta que paulatinamente se abre a lo negativo y se hace una vez más, en su hundimiento mismo, repentina irrupción." [85] Aquí puede verse el valor que tienen esas modernas teorías (Meinecke, Rosenzweig, Heller, etc.) que hacen de Hegel un precursor de Ranke.

Al empezar el análisis de las concretas concepciones de Hegel sobre el decurso histórico, debemos indicar que no poseemos ninguna exposición histórica amplia procedente de este período. Tenemos observaciones dispersas en diversos escritos, especialmente en el ensayo sobre la constitución de Alemania, que fue reelaborado en 1801-1802 y luego definitivamente abandonado en estado de fragmento, así como en los diversos escritos polémicos, esbozos de sistema, etc. Aunque nuestra exposición se concentra en lo esencial sobre los primeros años de Jena, tanto en la exposición de las concretas conexiones históricas cuanto, más tarde, en nuestro análisis de la economía hegeliana de Jena, aprovecharemos los manuscritos, recientemente editados, de sus cursos de los años 1803-1804 y 1805-1806, porque en ellos se encuentran a menudo formulaciones más claras de los problemas que se suscitaron a Hegel ya en los primeros años de su estancia en Jena. La *Fenomenología del espíritu* ofrece ya un conspecto sistematizado del desarrollo histórico de la humanidad. Pero más tarde veremos que los objetivos metodológicos de Hegel han sido aquí muy específicos, de tal modo que tampoco la *Fenomenología del espíritu* es una exposición de conjunto de la historia universal en el sentido en que lo serán las posteriores lecciones sobre la filosofía de la historia.

El escrito sobre la constitución de Alemania, cuyos primeros bocetos conocemos desde el período de Francfort, no se enriquece hasta Jena con sus partes históricas amplias y fundadas. Con este desarrollo histórico aparece mucho más claramente que en Francfort un aspecto del problema

[85] Lasson, pág. 410.

hegeliano, a saber, la génesis de la división nacional y estatal de Alemania. El otro aspecto del problema, la perspectiva política actual de Hegel acerca de cuál sea la salida de esa situación, sigue estando para el filósofo tan oscura como años atrás. Aún más: la mayor concreción de la consideración histórica obliga a Hegel a dar forma concreta a su oscuridad acerca de la perspectiva.

Al analizar la división nacional de Italia, tan parecida a la de Alemania, y los intentos de establecer en Italia la unidad nacional, Hegel habla de los escritos de Maquiavelo. También Maquiavelo ha analizado clara y agudamente la división de su patria, reduciéndola a sus causas, y tampoco él fue capaz de descubrir una salida concreta que posibilitara la unificación nacional del país. Por eso aparece en su obra la antigua analogía de Teseo que terminó, según la leyenda, con la división y la anarquía del pueblo ateniense y fundó la unidad nacional y estatal de Atenas. Maquiavelo busca y reclama un tal Teseo para Italia, y el joven Hegel, tan poco en claro como Maquiavelo, se adhiere a esas consideraciones en su perspectiva.[86]

Este legendario Teseo no se limita a aparecer en diversos lugares del escrito sobre la constitución de Alemania, sino que lo hace también en otros escritos del joven Hegel; en la literatura sobre Hegel se encuentran las más diversas combinaciones hipotéticas acerca de quién es propiamente ese Teseo en el que piensa Hegel. (En el caso de Maquiavelo, la personalidad mentada fue algunas veces Cesare Borgia.) Dilthey cree que el Teseo de Hegel es Napoleón. Rosenzweig adopta un hipótesis disparatada, según la cual el Teseo de Hegel sería el archiduque Carlos de Austria.[87]

Como esta última concepción es un sillar importante del edificio construido para hacer de Hegel un precursor de Ranke y de Bismarck, tenemos que considerarla con algún detalle. La discusión tendrá para nosotros el positivo resultado de mostrarnos cómo se comporta Hegel respecto de las dos grandes potencias alemanas de la época, Prusia y Austria. Su actitud respecto de Prusia es radical y enérgicamente negativa. Hegel considera a Prusia prácticamente como un poder extranjero que amenaza desde fuera la unidad alemana: "Del mismo modo que el antiguo Imperio Romano fue destruido por bárbaros nórdicos, así también vino del Norte el principio de destrucción del Imperio Romano-Germánico. Dinamarca, Suecia, Inglaterra y, sobre todo, Prusia son las potencias extranjeras que por su pertenencia al Imperio resultan a la vez centros separados del Imperio Germánico y titulares de una influencia legal en los asuntos internos de éste."[88] El joven Hegel no se deja en absoluto cegar por las leyendas sobre Federico II de Prusia. Hegel no ve intereses nacionales alemanes en las guerras realizadas por Prusia, sino sólo "el interés privado de los poderes beligerantes"; son para él guerras de gabinete del *ancien régime*. Tampoco en la ampliación de Prusia en el curso del siglo XVIII ve Hegel ventaja alguna para Alemania, pues así ha aumentado aquella potencia "cuya grandeza es lo más opuesto a la unidad del Estado alemán". Y en

86 Lasson, págs. 111 ss.
87 Dilthey, vol. IV, pág. 136. Rosenkranz, vol. I, págs. 125 s.
88 Ibidem, págs. 87 s.

otro lugar habla con gran desprecio de la burocracia sin alma del Estado prusiano.[89]

El trato dado a Austria en el escrito sobre la constitución de Alemania tiene algún matiz más amistoso que el dado a Prusia; Hegel tiene especialmente una clara simpatía por los intentos reformistas de José II. Pero por lo que hace a la situación general de Alemania, Hegel coloca en el mismo lugar a Prusia y a Austria.[90] Esto basta para ver lo "aguda" que es la hipótesis de Rosenzweig, y el valor histórico que tiene.

Por lo que hace a la identificación de Teseo con Napoleón hay, en cambio, muchos motivos en su apoyo. Unos años más tarde, durante la redacción de la *Fenomenología*, Hegel es sin duda un partidario de Napoleón. Al estudiar esta cuestión, veremos claramente por sus cartas que Hegel ha sido un resuelto partidario de la política de la Liga Renana y lo ha seguido siendo hasta la caída de Napoleón. También hemos visto que en 1803, en la polémica contra el eforado de Fichte, Hegel se expresa en forma positiva sobre el golpe de Estado de Napoleón. Sería, pues, razonable ver en las consideraciones de 1801 los comienzos de esa línea. Pero eso no puede hacerse con seguridad absoluta. Pues en unos fragmentos filosófico-religiosos y filosófico-históricos de los primeros tiempos de Jena, publicados por Rosenkranz y seguramente contemporáneos del escrito sobre la constitución, Hegel habla del nacimiento de una nueva religión y describe del modo siguiente la época en que puede producirse ese nacimiento:

"Cuando haya un *pueblo libre* y la razón haya vuelto a dar a luz su realidad como espíritu ético, el cual pueda tener la audacia de *tomarse en su propio suelo y por su propia majestad su forma pura*."[91]

Esas palabras parecen indicar que en aquel momento Hegel sigue calculando con la plena liberación nacional de Alemania; aunque queda en completa oscuridad el fundamento que tuviera en él esa esperanza. Pero la oscuridad de este punto no tiene importancia decisiva para el desarrollo de Hegel. Pues la vía que va en su desarrollo desde el apartamiento de la Revolución hasta la adhesión a Napoleón se encuentra con toda claridad ante nuestra vista. La cuestión del tiempo, de *cuándo* ha empezado esa adhesión y tras qué oscilaciones, es de importancia secundaria ante la claridad con que se nos ofrece la línea fundamental.

La importancia del escrito *La constitución de Alemania* consiste, para la comprensión de Hegel, en el hecho de que el pensador ha fijado por vez primera en esas páginas el curso del desarrollo histórico de las formaciones sociales y de los Estados, y ello en una forma que, aunque será luego más detallada, no abandonará ya ni modificará en puntos esen-

[89] Dilthey, *loc. cit.*, págs. 31, 91, 93. Esta actitud para con Prusia es la dominante en Hegel hasta la caída de Napoleón. Se encuentra expresa en las cartas de la época de Bamberg y Nuremberg y en los escritos de Hegel desde esta ciudad. La actitud de Hegel para con Prusia se modificó en relación con el cambio por el cual el filósofo se decidió a admitir la caída de Napoleón y la Restauración, cambio que no tuvo lugar sin crisis, y que llevó al estado de ánimo resignado de todo el período final del filósofo. Pero el estudio de esta evolución cae fuera del marco del presente libro.

[90] Ibídem, pág. 127.

[91] Rosenkranz, pág. 141.

ciales. Hegel ve en las migraciones de los pueblos * y en el sistema feudal nacido de ellas el punto de partida social y estatal de las naciones de la Europa moderna. "Este *sistema de la representación* es el sistema de todos los Estados europeos modernos. No ha existido en los bosques de la Germania, pero ha nacido de ellos; ha hecho época en la historia universal. La conexión de la constitución del mundo ha llevado al género humano, después del despotismo oriental y del dominio mundial de una República, y tras la degeneración de ésta, a ese punto medio entre uno y otra, y los teutones son el pueblo del que ha nacido esta tercera configuración universal del espíritu del mundo. Este sistema no ha existido en los bosques de la Germania, porque toda nación tiene que recorrer por sí misma sus propios estadios culturales antes de intervenir en la conexión general del mundo, y el principio que la levanta hasta la universalidad de la hegemonía no surge sino en el momento en que el principio peculiar de esa nación se aplica a un ser del mundo que se ha quedado sin actitud. Así la libertad de los pueblos germánicos, cuando se desparramaron conquistadoramente por el resto del mundo, se convirtió necesariamente en el sistema feudal." [92]

Partiendo de esa concepción general histórico-filosófica, Hegel esboza la tendencia evolutiva del feudalismo y de su disolución en los principales Estados europeos. Los divide a este respecto en dos grupos principales. El primer grupo, al que pertenecen Inglaterra, Francia y España, es el grupo en el que el poder central monárquico ha conseguido someter al feudalismo. El segundo grupo, cuyos representantes son Italia y Alemania, es el grupo en el cual la disolución del feudalismo da lugar a una descomposición de la vida nacional y a la obstaculización de la unificación nacional.

De los países del primer grupo Hegel no analiza más que el desarrollo de Francia. Muestra cómo Francia y Alemania, partiendo de la misma formación social —el feudalismo— han llegado a formas nacionales totalmente contrapuestas. "Francia como Estado y Alemania como Estado tenían ambas en sí los mismos dos principios de disolución; en uno de los dos países el Estado destruyó totalmente esos principios y levantó así el país a la altura de Estado poderoso; en el otro, el Estado concedió a esos principios todo el poder, y suprimió así su propia existencia como Estado." [93] Hegel describe luego cómo fueron sometidos en Francia la nobleza feudal, que en algún momento gozó de completa independencia, y los hugonotes, que en algún momento también constituyeron un Estado dentro del Estado, y cómo la destrucción de una y otros era necesaria para que surgiera la unidad de la monarquía francesa. En esta exposición destaca el papel de Richelieu, en el análisis de cuya personalidad tenemos

* El fenómeno que los pueblos latinos llamamos "la invasión de los bárbaros", incluyendo en la idea los movimientos de los pueblos bárbaros alejados de las fronteras del Imperio Romano. *(N. del T.)*

[92] Lasson, pág. 93. El paso sobre los "bosques de la Germania" es una alusión polémica y una corrección a Montesquieu, *L'esprit des lois*, libro IX, cap. IV. Hegel historiza aquí la concepción de Montesquieu, pero sin combatir la concepción general de éste.

[93] Ibídem, pág. 107.

ya claramente ante nosotros la posterior concepción hegeliana del "individuo histórico-universal".

Los neohegelianos han intentado fundir esta teoría hegeliana con su moderno "culto al héroe", procedente de Treitschke y Nietzsche. Pero en Hegel no se trata nunca de la persona, sino del principio histórico-universal el cual, en una determinada situación, se sirve de un hombre como de instrumento adecuado. Ya aquí expresa con gran claridad esa posterior tendencia suya. Dice, por ejemplo, de los nobles feudales franceses: "Pero ellos no sucumbieron ante la persona de Richelieu, sino ante su genio, el genio que ataba su persona al principio necesario de la unidad del Estado... Y en esto consiste el genio político, en que el individuo se identifique con un principio; con esta identificación tiene que conseguir necesariamente la victoria." [94]

Sobre Inglaterra, España y los demás países Hegel habla aquí breve y sumariamente. Lo importante de sus reflexiones es que muestran una expresa indiferencia para con las formas de Estado (monarquía o república). Lo que le importa es la presencia de "un punto central que reúna todas las fuerzas, la forma monárquica propiamente dicha o la moderna forma republicana";[95] es indiferente cuál de estas formas asuma la función importante. (En esta indiferencia ante las formas de gobierno, como en muchos otros puntos, Hegel sigue el ejemplo de Hobbes.)

En el análisis de Italia, el lugar central está ocupado por un estudio objetivo y sin prejuicios de las teorías de Maquiavelo. También aquí es importante observar que Maquiavelo no es para Hegel en modo alguno el teórico de una "política de fuerza" general y sin ideas, como gusta de enseñar la escuela de Meinecke. Hegel contempla a Maquiavelo como un ideólogo desesperado de la unidad de Italia, perdida y que hay que restablecer, como un revolucionario nacional que se esfuerza por conseguir ese objetivo mediante los instrumentos que existan y cualesquiera que sean éstos. En este contexto introduce Hegel una breve y despectiva refutación del escrito de Federico II de Prusia contra Maquiavelo, del que dice que es un "ejercicio escolar" cuya vaciedad ha sido desenmascarada como hipocresía precisamente por los actos del rey prusiano. Ni se olvida tampoco Hegel de destacar el concreto contraste histórico: Maquiavelo luchaba por la unidad de Italia, mientras que su crítico, el heredero prusiano, era "un futuro monarca cuya vida entera y cuyas acciones expresan del modo más claro la disolución del Estado alemán en una serie de Estados independientes".[96]

Las ideas de Hegel acerca de las formas de disolución del feudalismo alemán y el origen de la división en pequeños Estados nos son ya conocidas por la versión de este mismo escrito en Francfort (cfr. págs. 156 ss.). En la nueva versión, Hegel indica como decisivo punto de inflexión histórica la Paz de Westfalia, la conclusión de la Guerra de los Treinta Años; en esa paz "se ha organizado la carencia estatal de Alemania... En la Paz de Westfalia, Alemania ha renunciado a consolidarse como seguro

[94] Lasson, pág. 108.
[95] Ibídem, pág. 109.
[96] Ibídem, pág. 115.

poder estatal y se ha entregado a la buena voluntad de sus miembros".[97] Sobre esa fundamentación histórica habla entonces Hegel de la necesidad del Estado moderno. Este Estado ha nacido, según él, de la *superación* de la Revolución Francesa. Para entender correctamente la concepción de Hegel es necesario concebir la Revolución Francesa como superada en el doble sentido dialéctico, a saber, como superada y preservada o asumida. En las consideraciones de Hegel sobre esta cuestión en el escrito sobre la constitución de Alemania vuelve a manifestarse claramente su antipatía por los esfuerzos democrático-radicales de la Revolución Francesa. Pero citando extensamente sus consecuencias finales veremos que sus concepciones están muy lejos de las de cualquier restauración, y que Hegel ve en la Revolución Francesa —una vez superada su "anarquía"— el principio de una nueva época de la historia universal: "La anarquía se ha separado de la libertad, y la comprensión de que un gobierno firme es necesario para la libertad se ha impreso ya profundamente, pero otro tanto profundamente se ha impreso el conocimiento de que el pueblo tiene que intervenir en la elaboración de las leyes y la resolución de los principales asuntos del Estado. La garantía de que el gobierno procede según las leyes y la colaboración de la voluntad general, en los asuntos más importantes y que afecten a la generalidad, se encuentra para el pueblo en la organización de una corporación que lo represente y que sea la encargada de decidir acerca de una parte de los gastos del Estado, especialmente de los extraordinarios, ante las peticiones del monarca; del mismo modo que lo más esencial, la prestación personal, dependió en otro tiempo de un libre acuerdo, así tiene que ocurrir ahora con el dinero, el cual incluye toda otra influencia. No es ya imaginable libertad alguna sin un tal cuerpo representativo..."[98] Como vemos, Hegel se sitúa, por una parte, en el punto de vista de una monarquía constitucional (aunque con la reserva de Hobbes, no siempre expresa, de que la forma de gobierno es en realidad indiferente), y va aproximando cada vez más en concreto esa concepción a la de los Estados napoleónicos. Por otra parte, podemos ver ya claramente aquí la posterior concepción hegeliana del nacimiento del Estado moderno a partir de la disolución del feudalismo.

Como hemos visto, la Revolución Francesa constituye un corte decisivo en la evolución. Y hay que subrayarlo así porque los recientes intérpretes de Hegel se esfuerzan siempre por borrar o falsear esos rasgos, el antifeudalismo del filósofo, su desprecio por la Restauración, con objeto de apuntalar la línea Hegel-Ranke-Bismarck que ellos mismos han construido. Esta falsificación de Hegel aplica a veces muy brutales instrumentos del arte general de falsificar la historia. Rosenzweig, por ejemplo, que conoce demasiado bien los escritos de Hegel como para no haber visto el parentesco que tienen con las concepciones napoleónicas del Estado, procede pura y simplemente a falsificar la esencia de todo el período napoleónico, afirmando que es un restablecimiento puro y simple del antiguo régimen al estilo de Luis XIV.[99] Sobre esta base resulta enton-

97 Lasson, pág. 105.
98 Ibídem, pág. 128.
99 Rosenzweig, vol. II, págs. 3 s.

ces muy fácil hacer de Hegel, primero, un partidario del *ancien régime*, y, luego, un precursor de Bismarck. En realidad, la concepción hegeliana de la monarquía constitucional que acabamos de esbozar —educada por el modelo de Montesquieu— es una reproducción mental de Inglaterra por una parte y de los Estados napoleónicos por otra, o sea, en todo caso, de formas estatales que han atravesado una revolución burguesa. Esta concepción de Hegel puede rastrearse en todas sus reflexiones jurídico-políticas. Más tarde y en otro contexto hablaremos del carácter de sus "estamentos". Aquí nos limitaremos a indicar que incluso los sistemas fiscales que propone están predominantemente inspirados en el modelo inglés (Smith) y adoptan actitudes enérgicamente contrarias a todas las formas de restos feudales en el sistema de ingresos del Estado (dominios, por ejemplo).[100]

Pero la manera más clara de comprender la concepción histórica hegeliana del Estado moderno consiste en volver a su mística figura del Teseo salvador. Teseo no aparece sólo a propósito de la concepción de Maquiavelo en el escrito sobre la constitución de Alemania, sino también por sí mismo en un lugar, ciertamente, bastante oscuro, pero cuyo sentido histórico y social confiamos en iluminar añadiéndole algunas observaciones explicativas tomadas de posteriores lecciones de Hegel (1805-1806). Dice Hegel: "Este Teseo debería tener la generosa valentía de conceder al pueblo que ha compuesto con pueblos dispersos una parte de lo que afecta a todos; y puesto que una organización democrática como la que Teseo dio a su pueblo sería en nuestro tiempo y en grandes Estados una contradicción en sí misma, la participación que ahora diera al pueblo sería una organización; y debería tener la suficiente fortaleza de carácter como para soportar, si no la ingratitud que sufrió Teseo, contra la cual el nuevo Teseo estaría garantizado por tener en las manos la dirección del poder del Estado, sí al menos el odio que cargaron sobre sus espaldas Richelieu y otros grandes hombres que aplastaron las peculiaridades privadas de los hombres."[101]

La recusación de la democracia por Hegel no es ya para nosotros cosa nueva. Tampoco es nueva la idea —ni en Hegel ni en sí misma— de que la democracia no es una forma de gobierno adecuada sino para las antiguas ciudades-Estados, mientras que resulta inadecuada para los grandes Estados modernos. Esta idea es tesoro común de la Ilustración francesa. Lo decidido que aparece Hegel en estas cuestiones es en cambio importante para nosotros en la medida en que revela aquella filosofía de la historia —preparada en Francfort y consumada en Jena— según la cual la Antigüedad es un período de la evolución de la humanidad *definitivamente pasado* y que ha dejado de ser para nosotros un modelo de organización estatal y social. Más adelante hablaremos aún delladamente de esta cuestión.

Por lo que hace a Teseo mismo, no hay que dejarse confundir por el lenguaje muy general y a veces oscuro que usa Hegel. Cierto que para Hegel el "individuo histórico-universal" es siempre el órgano ejecutivo

100 Rosenzweig, págs. 493 s. *Realphilosophie*, vol. II, págs. 233 s.
101 Lasson, págs. 135 s.

del espíritu del mundo. Pero, como veremos enseguida, se trata siempre en Hegel a este respecto de la hegemonía del principio históricamente necesario, y Teseo no es nunca más que un órgano, un instrumento de la historia universal para la realización del cambio concretamente necesario en la situación dada. Por eso la contraposición que aquí traza Hegel entre Teseo y la masa es la contraposición entre el "individuo histórico-universal", que ha comprendido la necesidad de un cambio de todas las cosas tras la Revolución Francesa, y el pueblo alemán, inerte y atrasado, dormido en su miseria semifeudal y pequeñoburguesa, y que defiende esa miseria como "peculiaridad y particularidad de los hombres" contra toda sacudida que le despierte. Cuando Hegel habla de la "ingratitud" que han cosechado grandes hombres como Richelieu, la expresión es sin duda oscura y desgraciada, pero su sentido es a pesar de todo fácil de precisar: Richelieu fue odiado a muerte por la nobleza feudal de Francia, cuyo poder independiente había destrozado. Hegel reconoce ese hecho y lo aplica a Alemania. La observación es correcta; lo único confuso es el término usado, pues la nobleza francesa no tenía nada que agradecer a Richelieu, y su odio no podía, por tanto, tener el carácter de ingratitud.

En las lecciones de 1805-1806 vuelve Hegel a hablar de Teseo como fundador de Estados. Dice que todos los Estados han sido fundados mediante la fuerza, y que los titulares de ésta han sido grandes hombres como Teseo. "La condición previa del hombre grande es que sepa y pronuncie la voluntad absoluta. Todos se reúnen en torno a su estandarte; él es su Dios. Así fundó *Teseo* el Estado de Atenas; así un poder terrible asumió en la Revolución Francesa el Estado, el todo en general. Esta fuerza no es despotismo, sino *tiranía,* puro y terrible dominio; pero es *necesaria* y *justa* en la medida en que *constituye y mantiene* al Estado *como tal individuo real*. Este Estado es el simple espíritu absoluto, seguro de sí mismo y para el cual no vale nada determinado que no sea él mismo, ningún concepto de bien o mal, humillante o vergonzoso, ni astucia ni falsedad; él se yergue por encima de todo eso, pues el mal mismo está en su seno reconciliado consigo mismo."[102]

En otras consideraciones que aparecen casi a continuación del texto citado dice Hegel que esa tiranía es necesaria para educar al pueblo en la "obediencia" a las nuevas instituciones. Tampoco aquí hay que aferrarse servilmente a la palabra "obediencia". No hay duda de que también en estas observaciones se expresa la tendencia antidemocrática de Hegel. Pero su línea básica parte, sin embargo, de la correcta apreciación histórica de que las instituciones que se sobreviven a sí mismas (el feudalismo) tienen que ser destruidas violentamente, y de que es necesaria una tiranía para romper definitivamente los intentos de restablecerlas. Hegel considera, pues, la tiranía como necesario período de *transición* entre dos sistemas sociales y estatales. "La tiranía es luego derrocada por los pueblos por horrenda, humillante, etcétera; pero, en realidad, es derrocada simplemente porque acaba por hacerse superflua. *Se condena el recuerdo del tirano:* y precisamente en esto sigue siendo el tirano ese espíritu seguro de sí mismo que, como Dios, obra en sí y por sí mismo, y no espera sino

[102] *Realphilosophie,* vol. II, pág. 246.

la ingratitud de su pueblo. Pero si fuera también sabio, depondría él mismo su tiranía en cuanto que ésta se hiciera superflua; al no hacerlo así, su divinidad es sólo la divinidad del animal, la ciega necesidad que merece efectivamente ser condenada como el mal mismo. Así sucumbió *Robespierre*. Le abandonó su fuerza porque le había *abandonado la necesidad*, y por eso pudo ser derrocado violentamente. Lo que sucede es lo necesario, pero cada parte de la necesidad suele atribuirse a individuos. El uno es acusador y defensor, el otro juez, el tercero verdugo; pero todos son necesarios." [103]

También aquí es fácil criticar esa mitología histórica de Hegel, tan oscura a ratos. Es evidente que Hegel ha entendido muy poco de las concretas luchas de clases que llevaron en Francia a la erección y luego al derrocamiento de la dictadura jacobina. Pero su penetrante mirada histórica le ha permitido concebir esa dictadura, que tan profundamente antipática le era, como un punto de inflexión histórico necesario e inevitable, como constitución del Estado moderno. Y no hay que creer que, por no haber entendido realmente las concretas luchas de clases de la Revolución Francesa, Hegel haya sido ciego ante el contenido social de esas luchas de clases. Antes al contrario: en una observación marginal a esas mismas lecciones dice sobre la Revolución Francesa: "Así la Revolución Francesa, liquidación de los *estamentos* formalmente *privilegiados;* hecho esto, la supresión de la desigualdad de estamento *vacía palabrería*." [104] Con esto queda claro que Hegel acepta el contenido burgués realizado por la Revolución Francesa, la creación de la moderna sociedad civil, la liquidación de los privilegios feudales, y que hasta acepta como necesario instrumento histórico para la realización de ese cambio la dictadura jacobina de Robespierre (identificado con Teseo), pero que a continuación recusa rudamente (vacía palabrería) todo intento del radicalismo democrático de la época de rebasar los límites de esa sociedad burguesa. Creemos que con estas consideraciones habrá quedado aclarado el sentido real histórico y social de ese Teseo a primera vista oscuro y místico.

Más tarde consideraremos detalladamente el modo como Hegel se representa en este período la estructura social interna del Estado moderno. Aquí nos limitaremos a indicar que su monarca no está pensado en el sentido del señor del *ancien régime*. "Es el nudo firme e *inmediato* del todo. El lazo espiritual es la *opinión público...*" Hegel piensa en una sociedad cuyo libre y autónomo movimiento mantiene al todo en movimiento. "Pero el todo es el centro, el espíritu libre que se sostiene al margen de esos extremos plenamente cristalizados (las diversas esferas de la vida social; G. L.): es el todo independiente del saber de los individuos y de la naturaleza del gobernante; es el *nudo vacío*." [105]

Del mismo modo que no es posible identificar ese monarca hereditario con el señor del *ancien régime*, así tampoco puede verse en el estamento primero o general de la filosofía social del Hegel de Jena la vieja nobleza hereditaria, como hace, por ejemplo, Rosenzweig. Hegel conserva en este

[103] *Realphilosophie*, vol. II, págs. 247 s.
[104] Ibídem, pág. 260.
[105] Ibídem, págs. 250 s.

período su vieja antipatía de Berna contra el régimen aristocrático. Al hablar en el *Sistema de la eticidad* de la democracia, la aristocracia y la monarquía, dice sobre la segunda: "se distingue de la constitución absoluta por el carácter hereditario, y aún más por la propiedad; y como tiene la forma de la absoluta, pero sin su esencia, la constitución aristocrática es la peor de todas".[106] Como se ve, Hegel no reconoce el principio hereditario más que en las monarquías, y lo niega a la nobleza. En otro lugar, comparando precisamente la población entera con el monarca, dice lo siguiente:

"El otro *individuo se considera sólo como alienado,* constituido, como *aquello que él mismo ha hecho de sí.*" [107]

Hegel sigue, pues, sosteniendo la tesis de que la sociedad se articula en estamentos, pero el individuo pertenece en cada caso a un estamento determinado no por herencia, sino por sus capacidades individuales y por sus rendimientos. El "estamento general" hegeliano de esta época está, pues, mucho más cerca de la nobleza militar y burocrática napoleónica que de la nobleza hereditaria de los Estados semifeudales.

Así descubrimos en Hegel una amplia visión de conjunto de toda la historia medieval y moderna. Hegel concibe toda la historia europea, desde las migraciones de los pueblos hasta su presente, como un grande y unitario proceso histórico en el que la Revolución Francesa no interrumpe el desarrollo "orgánico" —como dice el romanticismo contrarrevolucionario—, sino que, por el contrario, pone en libre movimiento, en una grande y purificadora crisis mundial, los elementos vitales de lo nuevo, las tendencias a continuar el sano desarrollo de los pueblos. Cierto que para eso hay que superar, según Hegel, la "anarquía". Pero también hemos visto que esa anarquía es a su vez para Hegel un elemento necesario del curso dialéctico de la historia, y que Robespierre desempeña, según él, en la historia francesa —y así, por mediación, en la historia universal— un papel tan decisivo como el de Richelieu, por ejemplo; la función de ambos ha sido crear un ámbito libre de movimiento para una nueva configuración del espíritu.

Con esta amplia y libre consideración de la historia Hegel está casi completamente sólo en su tiempo, y no solamente en Alemania. Su modo de contemplar las grandes conexiones de hecho, sin moralizar, sin dejarse dominar por simpatías ni antipatías, recuerda el de Balzac, que también ha concebido la historia de Francia, desde la disolución del feudalismo hasta la revolución de febrero, como un proceso unitario aunque rico en complicadas crisis. Este conocimiento se expresa en Balzac de un modo muy claro, en el fantástico y gracioso diálogo entre el espíritu de Catalina de Médicis y el joven abogado Robespierre; la chispa del diálogo es que los dos han aspirado a lo mismo, a saber, a la unidad de la nación francesa; pero esa unidad fracasaría en el éxito de los dos personajes. Y el discípulo de Hegel, el poeta Heinrich Heine, formula —aunque sin duda a un nivel más alto del desarrollo social— la idea de esta unidad del proceso histórico cuando coloca juntos, como "los tres terribles niveladores

[106] Lasson, pág. 498.
[107] *Realphilosophie,* vol. II, pág. 252.

de Europa, como los máximos destructores de la nobleza",[108] a Richelieu, Robespierre y Rothschild.

Esta concepción de la historia moderna significa en Hegel la consciente y definitiva ruptura con su sueño juvenil de restablecimiento revolucionario de la Antigüedad. La nueva concepción histórica de Hegel no tiene como único problema central el reconocimiento de los rasgos específicos de la Edad moderna, que ya en Francfort había empezado a concebir como algo diverso de una mera degeneración. La actual concepción de Hegel se basa en una concepción unitaria de la historia entera y, por tanto, la disolución de las antiguas repúblicas urbanas es no sólo históricamente necesaria —cosa que ya era en Berna—, sino origen del desarrollo de un principio social *superior*.

Con esto pierde definitivamente la Antigüedad la vieja posición específica que tenía en la filosofía hegeliana de la historia. Ya en el fragmento de los primeros tiempos de Jena publicado por Rosenkranz, Hegel llama al hermoso mundo antiguo "mero recuerdo".[109] En los posteriores escritos de Jena, Hegel expone detalladamente en qué consiste ese principio superior de la historia moderna. El paralelismo entre la comunidad griega y la moderna sociedad civil se encuentra trazado del modo más completo en las lecciones de 1805-1806, en las que dice: "*Este es el principio superior de los tiempos modernos, que no conocieron los antiguos, que no conoció Platón.* En los tiempos antiguos, la vida pública *hermosa* era la costumbre de todos, la hermosura como unidad inmediata de lo general y lo particular, una obra de arte sin ninguna parte separada del todo, una genial unidad de la mismidad que se sabe a sí misma y su representación. Pero no existía el saber-se-absolutamente de la unicidad individual, ese absoluto —ser-en-sí. La república platónica, como el Estado lacedemonio, es este desaparecer de la individualidad que se sabe a sí misma." Y, en una anotación marginal, Hegel añade explicativamente:

"*Platón* no ha establecido un ideal, sino que ha aferrado el Estado de su tiempo en su interioridad. Pero ese Estado ha muerto —la república platónica no es realizable— porque carecía del principio de la individualidad absoluta." [110]

El nuevo principio, que distingue la edad antigua de la moderna, es, pues, el principio de la individualidad, o, más precisamente, el principio del valor absoluto de la personalidad en su individualidad. También nos es conocida esta idea desde el período de Francfort, y sus raíces, la afirmación de la diferencia entre la sociedad antigua y la sociedad moderna por lo que hace al hombre individual, llegan incluso al período de Berna. Ya en Berna veía Hegel que la "privatización" de la vida humana que se produce con la decadencia de las antiguas democracias urbanas ha llevado al desarrollo de la individualidad y del individualismo en el sentido moderno. Pero entonces Hegel consideraba ese proceso de "privatización" condenándolo sin reservas; no era para él más que el aspecto subjetivo de la muerta "positividad" de la vida social. La crisis de Francfort con-

108 Heine, *Ludwig Börne*, *Werke*, ed. Elster, vol. VII, pág. 35.
109 Rosenkranz, pág. 136.
110 *Realphilosophie*, vol. II, pág. 251.

sistió precisamente en que Hegel empezó a abandonar esa ruda recusación de la "positividad". Ya más de una vez hemos notado cómo se ha historizado en el pensamiento de Hegel la concepción de la "positividad", cómo ha penetrado en el hasta entonces rígido y recusatorio concepto de "positividad" una dialéctica cada vez más complicada de rasgos progresivos y reaccionarios. Esta dialéctica se desarrolla porque Hegel ve cada vez más claramente que también los ámbitos "positivos" de la sociedad moderna son productos de la actividad humana, que nacen y perecen, crecen o se enrigidecen con la actividad de los hombres; ya no aparecen a Hegel como un "destino" objetivo de los hombres, listo desde el principio, dado y despiadado.

Como hemos visto, esa rigidez había empezado a disolverse en el período de Francfort. Pero, al principio, esa disolución no había dado lugar más que a una dialéctica objetiva de la "positividad" misma. Es verdad que en esa dialéctica cobra creciente importancia la interacción del sujeto y el objeto, entre la subjetividad de la actividad social del individuo humano y la objetividad de la formación social que se le contrapone ya "terminada". Dicha influencia determina incluso ampliamente la dialéctica de la "positividad", pero no llega a constituir conscientemente su punto central. El último paso del desarrollo tiene lugar en el período de Jena y alcanza su culminación consciente en la *Fenomenologí del espíritu*. En ésta —como veremos— aparece en lugar de la antigua "positividad" el nuevo concepto de "alienación" o "enajenación".

Como siempre ocurre a pensadores verdaderos, esa diferencia no es meramente terminológica. La diferencia meramente terminológica entre "positividad" y "alienación" recubre una profunda reelaboración del pensamiento: "positividad" es, en efecto, una *propied d* de formaciones sociales, de objetos, de *cos s*; "alienación" es, en cambio, un modo especial de la *actividad* humana, por el cual *n cen* específicas formaciones sociales, objetos de la actividad humana en la sociedad, y cobran su objetividad peculiar. Esta transformación de la terminología y de la filosofía hegelianas se produce paulatinamente en Jena. La expresión "alienación" aparece cada vez más frecuentemente, mientras va desapareciendo el término "positividad"; pero durante años los dos términos serán usados paralela y simultáneamente. Hasta las lecciones de 1805-1806 no aparecen claramente constituidos los dos conceptos.

El proceso de ese cambio es el proceso de la comprensión del modo de ser real, del carácter concreto de la progresividad de la moderna sociedad burguesa. Ya antes hemos indicado que Hegel había empezado en el período de Francfort a considerar la Antigüedad como cosa pasada. En Jena se reafirma en esa convicción. La convicción está, sin embargo, al principio cargada de un profundo dolor por el hecho mismo de que aquel mundo realmente vivo y realmente humano sea cosa pasada. Hemos citado ya un paso del fragmento de los primeros años de Jena editado por Rosenkranz en el que H gel declara a la Antigüedad mero "recuerdo". Son muy características de su estado de ánimo en la época las palabras con las que sigue expresando esa idea: "La unidad del espíritu con su realidad tiene que desgarrarse. El principio ideal tiene que constituirse en la forma de la generalidad, el principio real tiene que consolidarse como particularidad,

y la naturaleza tiene que yacer entre ambos como un *cadáver desconsagrado.*" [111]

Ese dolor es el tono fundamental de la poesía del amigo juvenil de Hegel, Hölderlin, y da también su hermosura incaducable a los grandes poemas filosóficos de Schiller. Pero ya Schiller ha rebasado ese dolor, convirtiéndolo en el terreno estético —aunque, sin duda, sobre una ancha base filosófico-cultural— en comprensión del carácter específico del mundo moderno y de su poesía. Este camino recorre también Hegel, de un modo más resuelto y radical que el propio Schiller. Pero hay que afirmar aquí enseguida que la grandeza de la concepción histórica de Schiller y de Hegel se basa muy esencialmente en que en ella no se supera nunca definitivamente aquel dolor. Mientras no pudo nacer el humanismo proletario, la crítica humanística de la sociedad capitalista no podía tener más criterio concreto, para estimar lo que había perdido y tenía que perder el hombre por la vía del indiscutible progreso significado por el capitalismo, que el criterio de la realización inmediata de la auténtica humanidad producida por la libre vida de las libres repúblicas urbanas antiguas. El reconocimiento de la progresividad del capitalismo no se convierte nunca en los grandes humanistas de la Alemania clásica en una trivial magnificación de la moderna sociedad burguesa según el modelo de Bentham. La dialéctica idealista de la contradictoriedad del progreso está muy esencialmente enlazada con esa relación a la Antigüedad.

Para Hegel, esa contraposición entre sociedad antigua y sociedad moderna va desarrollándose cada vez más claramente hasta hacerse distinción entre socialización inmediata, por un lado, y, por otro, mediata y mediada de los hombres. Cuanto más claramente comprende Hegel la necesidad y la progresividad de la segunda, tanto más se le presenta el complicado sistema de mediaciones resultante de ella como obra propia y activa de los hombres, como el producto, siempre reproducido por ellos mismos, de su actividad social. El desarrollo de esta dialéctica lleva a Hegel al descubrimiento de que la intrincación cada vez más intensa de la personalidad humana en esas mediaciones sociales, la supresión, cada vez más intensa, de las relaciones inmediatas de los hombres entre sí, no es una aniquilación de la individualidad humana. Antes al contrario, la verdadera individualidad humana no se desarrolla sino en el curso de ese proceso, durante la creación de un tal sistema mediado, de mediaciones cada vez más objetivas, cada vez más "cósicas", en el curso, esto es, de una "alienación" cada vez más intensa de la personalidad humana. Hemos citado hace poco (cfr. página 312) la sentencia de Hegel según la cual el individuo no existe en la moderna sociedad civil sino como alienado, "como aquello que él ha hecho de sí mismo".

Hegel ve, pues, cada vez más claramente que la humanidad ha tenido que superar la mera naturaleza de la originaria inmediatez para llegar a un rico despliegue de las propias capacidades, para realizar en hechos todas las capacidades que habían dormitado en ella. Y el simultáneo dolor por la pérdida de la hermosura que estuvo fundada en la natural inmediatez de la vida antigua expresa con creciente intensidad la convicción dialéctica

[111] Rosenkranz, pág. 136.

hegeliana de que la humanidad ha pagado ese progreso a un precio muy alto.

Como, para Hegel, la moderna sociedad burguesa es el estadio supremo de desarrollo de la humanidad, como no ha visto por encima de ése ningún otro estadio superior —ni podía verlo—, este descubrimiento dialéctico tenía que conservar ese acento de dolor por algo irreparablemente perdido. La grandeza del pensador Hegel consiste en que es capaz de retener las dos caras de la contradicción sin preocuparse gran cosa por el hecho de que él mismo se intrinca ocasionalmente en contradicciones. (Y estas contradicciones están en parte relacionadas con determinadas ilusiones clasicistas del período napoleónico sobre la Antigüedad.) Así, pues, cuando los primeros críticos liberales de Hegel —Haym, por ejemplo— le reprochan su "arcaísmo", el que no haya conocido correctamente la moderna sociedad burguesa, está claramente lamentando que Hegel no haya sido el Bentham alemán.

La contradicción irresoluble que así se manifiesta en el pensamiento de Hegel, y de la que más tarde nos ocuparemos detalladamente en una sección enteramente dedicada a ella, es una contradicción del desarrollo histórico mismo. Pues sólo cuando el desarrollo de las luchas de clases permitan al humanismo proletario ver en su perspectiva histórica concreta una reconquista de la relación inmediata del hombre al hombre y a la sociedad, mediante la liberación socialista de la humanidad, podrán concebirse de un modo realmente concreto, materialista y dialéctico estas contradicciones del progreso humano. Este correcto conocimiento del desarrollo de la humanidad en el seno del materialismo histórico corrige, sin embargo, los errores de Hegel en un sentido literalmente contrapuesto al de aquellos reproches que hacen al filósofo los representantes vulgarizadores de una idea de progreso trivial, lineal y estrechamente liberal. La comprensión de la Antigüedad por Marx como período de infancia normal de la humanidad, el descubrimiento del comunismo primitivo, de la sociedad gentilicia y de su disolución como fundamento de la cultura antigua, es infinitamente superior a la concepción hegeliana, pero no se encuentra en una contradicción excluyente respecto de la tendencia fundamental del pensamiento histórico de Hegel ni de sus geniales premoniciones sobre la línea de desarrollo de la historia humana.

En sus cursos de 1805-1806, Hegel ha formulado del modo siguiente la contraposición entre la sociedad antigua y la moderna: "Esta es la hermosa y feliz libertad de los griegos, que tanto ha sido y es envidiada. El pueblo, la nación, está disuelto en el ciudadano y es al mismo tiempo el *individuo único*, el gobierno. Está simplemente en interacción consigo mismo. La misma *voluntad es el individuo* y es la *generalidad.* La alienación de la individualidad de la voluntad es inmediata conservación de dicha individualidad. Pero es necesaria una abstracción superior, una mayor contraposición y formación, un espíritu más *profundo.* Es el reino de la eticidad: cada cual es *costumbre,* inmediatamente uno con lo general. No hay aquí protesta alguna; cada cual se sabe *inmediatamente* como universalidad, esto es, cada cual renuncia a su particularidad sin saberla como tal, como *esta* mismidad, como esencia. La escisión superior consiste, pues, en que cada cual *se retrotrae* totalmente *a sí mismo,* sabe su

mismidad como tal, como esencia, y llega al capricho de ser absoluto separado de la existente universalidad, de *poseer inmediatamente en su* saber *su absoluto*. Abandona entonces como individuo lo universal; tiene plena autonomía en sí mismo, abandona su *realidad* y vale ya sólo en *su saber*." [112]

Más tarde tendremos que discutir con detalle los diversos problemas que resultan de esa contraposición. Entonces tropezaremos con las fuentes filosóficas de determinadas limitaciones sociales y políticas; por ejemplo, con el hecho de que Hegel cree encontrar una fundamentación filosófica de su recusación de la democracia para la sociedad moderna en la "alienación" como fundamento de la moderna individualidad, etc. Lo que aquí nos importaba era sólo establecer claramente el contraste fundamental en que se basa toda la concepción histórica de Hegel. Hegel descubre, por una parte, el desarrollo de la personalidad precisamente a consecuencia y por el proceso de "alienación"; y al mismo tiempo descubre que este sistema, hecho por el hombre mismo, de las mediaciones "alienadas" confiere a la sociedad un automovimiento objetivo, la investigación científica de cuyas leyes es una tarea capital de la filosofía de la historia. Luego de hablar de la persona "natural" del monarca y de la personalidad "alienada" de todos los ciudadanos, añade Hegel: "La comunidad entera está tan poco atada a lo uno como a lo otro; la comunidad es el cuerpo indestructible que se sostiene a sí mismo. El príncipe puede ser del carácter que se quiera, y los ciudadanos también: la comunidad es cerrada en sí misma y se conserva a sí misma." [113] La tensión dialéctica que así se expresa entre una subjetividad y una independencia cada vez más acusadas de la individualidad humana (por una parte) y la autonomía objetiva cada vez más enérgicamente desarrollada del sistema de las mediaciones sociales creadas por los hombres (por otra parte) es para Hegel el problema central de la moderna sociedad civil, el problema fundamental de su filosofía de la historia.

De las manifestaciones de Hegel aducidas hasta ahora se desprende claramente —aunque todavía no haya aparecido la palabra— que el fundamento científico de su nuevo descubrimiento es la *economía política*. Tenemos, por tanto, que estudiar ahora las concepciones económicas de Hegel e intentar precisar su importancia para la dialéctica hegeliana. Al hacerlo tropezaremos con dos series de problemas: por una parte, con la cuestión de hasta qué punto han contribuido a la fecunda elaboración de la dialéctica hegeliana las contradicciones del capitalismo que el filósofo acaba de descubrir; por otra parte, el problema de cómo Hegel, por su insuficiente comprensión de dichas contradicciones del capitalismo, se ha visto envuelto en una errónea contradictoriedad, o sea el problema de cómo las limitaciones de la comprensión hegeliana de la economía y las de su dialéctica idealística se han influido recíprocamente.

112 *Realphilosophie*, vol. II, págs. 249 s.
113 Ibidem, pág. 252.

5. La economía del período de Jena.

En sus *Manuscritos económico-filosóficos,* al dar la crítica decisiva de la *Fenomenología del espíritu,* Marx caracteriza la grandeza y las limitaciones de la actitud de Hegel ante la economía: "Hegel asume el punto de vista de la moderna economía nacional. Concibe el *trabajo* como la *esencia* del hombre, como la esencia siempre a prueba del hombre; no ve más que el aspecto positivo del trabajo, y no su cara negativa. El trabajo es el *hacerse-para-sí del hombre* en el seno de la *alienación,* o sea como *hombre alienado.*" [114] El siguiente análisis mostrará lo correctamente que ha estimado Marx los aspectos positivos y los negativos de la concepción hegeliana de la economía. Hegel no ha escrito ningún tratado de economía como parte delimitada de su sistema filosófico; sus concepciones económicas constituyen sólo elementos parciales de su filosofía de la sociedad. Veremos también que ese rasgo precisamente constituye el beneficio que obtiene la filosofía del tratamiento de las cuestiones económicas por Hegel. Lo que interesa a Hegel no son investigaciones originales en el campo de la economía (éstas no eran siquiera posibles en la Alemania de la época), sino la utilización de los resultados de la ciencia económica más desarrollada para el conocimiento de los problemas sociales; a ello se añade el problema específicamente hegeliano: el descubrimiento y la exposición filosófica general de las categorías dialécticas cultas en esas relaciones sociales.

Este enlace de la economía con la ciencia de la sociedad, la historia y la filosofía no ha empezado, naturalmente, con Hegel. El aislamiento de la economía respecto de los demás campos de las ciencias sociales es una especialidad del desarrollo del período decadente de la burguesía. Los pensadores importantes de los siglos XVII y XVIII han incluido en sus obras todos los terrenos de la ciencia social, y también las obras de los grandes economistas —como Petty, Steuart, Smith, etc.— rebasan siempre en sus exposiciones de conjunto los límites de lo económico en sentido estricto. Para apreciar exactamente el grado de originalidad de Hegel en el aprovechamiento filosófico de los resultados de la economía haría falta, pues, tener aclarada un tanto la historia de esas influencias recíprocas entre la economía y la filosofía en la Edad Moderna y aun en Platón y Aristóteles. Desgraciadamente, la historiografía marxista no ha trabajado aún prácticamente nada en este terreno, de tal modo que carecemos de las necesarias investigaciones especiales preparatorias. Ni siquiera se han aprovechado lo suficiente las observaciones de los clásicos del marxismo-leninismo en este contexto.

A pesar de todo, es posible establecer con alguna relativa exactitud, si no el grado, sí al menos la orientación de la originalidad de Hegel. Para las filosofías del Renacimiento y de la Ilustración, las disciplinas metodológicamente decisivas son la matemática, la geometría y las nacientes ciencias de la naturaleza (especialmente la física). Los pensadores

[114] Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)* [Manuscritos económico-filosóficos del año 1844], en MEGA I, vol. III, pág. 157.

más relevantes de esos períodos se han orientado conscientemente en su método por las ciencias de la naturaleza, incluso cuando su campo de trabajo era el propio de las ciencias sociales. (Cierto que precisamente por eso sería importante y fecundo saber si el estudio de la economía ha influido de algún modo —y de qué modo— en su metodología.) Hasta el idealismo clásico alemán no encontramos otra orientación en la metodología. El hecho tiene, sin duda, sus predecesores; pero tampoco esta prehistoria está estudiada; para no bajar a detalles, me limitaré a aludir al gran ejemplo que es Vico en este contexto.

Al destacar "el aspecto activo" en la filosofía se produce necesariamente esta nueva orientación metodológica que ya en Fichte es más visible que en Kant. Pero el idealismo subjetivo tiene necesariamente un concepto demasiado estrecho y abstracto de la práctica humana. En el idealismo subjetivo, todo el interés se concentra sobre aquel aspecto de la práctica humana que puede rotularse moralidad en sentido estricto. Por este motivo los conocimientos económicos de Kant y de Fichte no han sido demasiado fecundos para su metodología. Puesto que Fichte, como hemos visto, no descubre en la sociedad ni en la naturaleza más que un abstracto campo de actuación para el hombre moral, para el "homo noumenon", campo que se encuentra en abstracta e inmóvil negatividad frente a la moral y que se contrapone, por tanto, rígida y excluyentemente a la actividad del hombre moral, no llega nunca a la idea de estudiar la legalidad propia de ese terreno. Su "estado comercial cerrado" muestra, por ejemplo, que Fichte ha estudiado a los fisiócratas. Pero la línea fundamental de la obra del mismo título no está en ningún momento influida por esos conocimientos teórico-económicos. Es más bien una rígida aplicación del principio moral de Fichte a todos los terrenos de la vida social, en forma de una dictadura —de tono jacobino— de la moral sobre toda la vida social de los hombres.

Tampoco Kant, aunque su pensamiento sea en muchos respectos más amplio y más elástico que el de Fichte, rebasa la aplicación de principios abstractos generales a la sociedad y a la historia. Kant ha leído las obras de Smith y ha conseguido, gracias a ellas, cierta idea de la moderna sociedad burguesa. Pero cuando aplica sus conocimientos a la filosofía de la historia no llega más que a abstractas contraposiciones. Así ocurre en su interesante opúsculo "Idea de una historia general con perspectiva cosmopolita", en el que estudia filosóficamente los principios del progreso del desarrollo de la sociedad. Llega en ese escrito al resultado de que la naturaleza ha previsto al hombre del antagonismo de una "sociabilidad insociable", la cual tiene como consecuencia el que la humanidad se vea movida al progreso por las diversas pasiones. "El hombre desea la paz armoniosa; pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para la especie humana; la naturaleza quiere desunión." [115] Aquí se ve muy clara la influencia del pensamiento inglés en Kant; los planteamientos se han hecho, simplemente, más abstractos, sin cobrar un contenido filosófico. Pues el resultado final no es más que la mala infinitud del progreso indefinido.

[115] Kant, *Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* [Escritos menores de ética y filosofía de la religión], Leipzig, 1870, págs. 7 y 8.

Al estudiar la crítica hegeliana de la ética del idealismo subjetivo hemos visto que Hegel ha combatido del modo más duro precisamente esa estrechez moralista, esta rígida contraposición de los aspectos subjetivo y objetivo de la actividad histórico-social del hombre. Por eso la economía significa para Hegel algo diverso que para Kant o para Fichte: la economía es el modo de aparición más inmediato, primitivo y tangible de la actividad social del hombre; en ella pueden, por tanto, desarrollarse del modo más fácil y más tangible las categorías fundamentales de esa actividad. Ya al estudiar el período de Francfort indicamos en un contexto completamente diverso que la concepción smithiana del trabajo como categoría central de la economía política ha producido en Hegel una impresión decisiva. Marx ha caracterizado los principios histórico-filosóficos hegelianos, que se siguen de aquella impresión y están expuestos sistemáticamente en la *Fenomenología del espíritu*, en la obra que acabamos de citar, dándoles toda su significación: "La grandeza de la *Fenomenología* hegeliana... es, pues, que Hegel concibe como un proceso la autoproducción del hombre, la objetivación como desobjetivación, como alienación y como superación de esa alienación; que comprende, pues, la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, al hombre verdadero —porque real— como resultado de su *propio trabajo*. El real comportamiento activo del hombre para consigo mismo como ser específico, o la actividad del hombre como real ser específico, es decir, como ser humano, no es posible sino segregando y explicitando el hombre todas sus *fuerzas específicas* —lo cual, a su vez, no es posible sino por la acción total de los hombres, sólo como resultado de la historia— y comportándose con ellas como con objetos, lo cual, por último, no es posible más que en la forma de la alienación." [116]

Por las concepciones históricas de Hegel hemos visto que al hablar de la sociedad tiene ante la imaginación la actual sociedad burguesa de su época, pero no la reproducción mental de la mísera situación alemana de la época (aunque ésta tira a menudo su exposición, contra su voluntad), sino la sociedad burguesa en su forma más desarrollada, como producto de la Revolución Francesa y de la revolución industrial inglesa. Desde el punto de vista de esa sociedad y del conocimiento del papel de la actividad humana en ella quiere Hegel superar el dualismo kantiano-fichteano de subjetividad y objetividad, de interioridad y exterioridad, de moralidad y legalidad, concibiendo al hombre real, total, indiviso y socializado en la concreta totalidad de su actividad social.

Esta aspiración afecta a los principios decisivos y últimos de la sistematización filosófica. Kant ha hecho dar, por una parte, un gran paso al "aspecto activo" de la filosofía, pero, por otra parte, ha dividido con ello a la filosofía, partiéndola en filosofía práctica y filosofía teorética, ambas con muy laxas conexiones. Ante todo, la sublimación idealista kantiana de la moral no permite investigar filosóficamente la concreta interacción que se da entre el conocimiento humano y la práctica humana. El radicalismo de Fichte ha hecho aún más profunda esa escisión. La tendencia de Schelling a la objetividad ha tendido a establecer en este

[116] Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA I, vol. III, pág. 156.

punto una conexión dialéctica. Pero Schelling no tiene suficiente interés por las ciencias sociales, ni posee los conocimientos necesarios en este terreno, ni se encuentra tampoco en una actitud lo suficientemente crítica y consciente respecto de los presupuestos de la filosofía kantiano-fichteana como para realizar un cambio de rumbo decisivo.

Ese cambio de rumbo es lo que ha realizado Hegel en este período, y el *punctum saltans* de esa realización es precisamente el aprovechamiento económico, social y filosófico de la concepción del trabajo tomada de Smith. Más adelante mostraremos detalladamente que Hegel no ha conseguido —ni podía conseguirlo, dados sus presupuestos filosóficos— llevar ese cambio de rumbo consecuentemente y hasta el final. Lo que aquí importa es señalar que se ha acercado al menos a este problema con toda consciencia filosófica de su importancia decisiva para el sistema entero.

Para aclarar dialécticamente la interacción entre la práctica y el conocimiento humanos es importante ante todo formular el concepto de práctica del amplio modo en que se da la práctica en la realidad, rebasando la estrechez moralística de Kant y de Fichte. Ya hemos considerado detalladamente el aspecto polémico de ese rebasamiento. Al considerar ahora las concepciones económicas de Hegel en el período de Jena debe llamarnos inmediatamente la atención el que Hegel contemple la esfera del trabajo humano, la esfera de la actividad económica, como el comienzo y el fundamento de la filosofía práctica. En el *Sistema de la eticidad,* Hegel introduce del modo siguiente el análisis de las categorías económicas: "En toda esta... potencia empieza la permanente idealidad y empiezan las verdaderas potencias de las inteligencias prácticas."[117] Esta idea cobra forma más madura en las lecciones de 1805-1806: "El hombre hace herramientas porque es racional, y ésta es la primera manifestación de su *voluntad;* esta voluntad es aún la voluntad abstracta, el orgullo de los pueblos por su herramienta."[118] La "voluntad pura" es, como se sabe, la categoría central de la ética fichteano-kantiana. Por eso, cuando Hegel ve en la herramienta la primera manifestación de la voluntad humana, contrapone a Kant y a Fichte una concepción completamente diversa de la voluntad y de las relaciones de ésta con la realidad: la concepción de la concreta totalidad de la actividad del hombre en la sociedad real. Y cuando llama abstracta a esa manifestación de la voluntad quiere decir que se propone partir de ella hacia los problemas más amplios y complicados de la sociedad, el problema de la división social del trabajo, etcétera, y que ve la concreción de éstos en la totalidad de dichas actividades humanas.

Como ya sabemos, Hegel es en economía un partidario de Adam Smith. Esto, como es natural, no significa que se encuentre a la altura de Smith en el tratamiento de todos los problemas importantes de la economía; ni tampoco, sobre todo, que haya conseguido la comprensión de aquella dialéctica complicada de los problemas "esotéricos" de la economía de Smith que descubre Marx en sus *Teorías de la plusvalía.* Hegel no descubrirá nunca las contradicciones contenidas en las categorías fundamentales

[117] Lasson, pág. 436.
[118] *Realphilosophie,* vol. II, pág. 197.

de la economía capitalista. Pero, en cambio, Hegel lleva las contradicciones objetivamente contenidas en algunas categorías de la economía de Smith a una altura de consciencia dialéctica que está muy por encima del horizonte de Smith.

Hegel ha expuesto por vez primera sus concepciones económicas en el *Sistema de la eticidad*. Esta obra es el punto culminante de su experimentación con el sistema conceptual de Schelling. Por eso sus exposiciones en esa obra tienen un carácter supercomplicado, recargado, inútilmente constructivo-especulativo, además de lo cual el tipo estático de la exposición es a menudo un obstáculo opuesto al desarrollo de la dialéctica efectivamente contenida en sus ideas. El ensayo sobre el derecho natural y las indicaciones sobre nuestro tema contenidas en las lecciones de 1803-1804 y sobre todo 1805-1806 se encuentran a un nivel muy superior de madurez y originalidad. Las últimas lecciones citadas representan la forma más madura de la economía hegeliana en Jena antes de la *Fenomenología*, el intento de subir desde las categorías más simples del trabajo, de un modo dialéctico-sistemático, hasta las cuestiones de la religión y la filosofía. Siempre que sea posible, expondremos y criticaremos, por tanto, las concepciones de Hegel en esta forma más madura. Como es obvio, la *Fenomenología* se encuentra a un nivel aún muy superior de madurez y claridad. Pero el especial planteamiento de esta obra ejerce en el método, la agrupación de problemas, etc., una influencia profunda de la que más tarde hablaremos con detalle y que impide aducir textos de esa obra para la exposición que ahora deseamos.

Como la literatura sobre Hegel ha ignorado, con poquísimas excepciones, el aspecto económico de su filosofía de la sociedad, y como incluso aquellos escritores burgueses que no han decidido cerrar los ojos ante el hecho de que Hegel ha estudiado intensamente la economía han sido, sin embargo, ciegos para la importancia de las ideas económicas del filósofo, es en nuestra opinión absolutamente necesario empezar con una mera *exposición* de las concepciones económicas de Hegel. Marx ha formulado en el lugar antes citado la importancia y las limitaciones de la economía hegeliana de un modo claro y preciso. Pero las consideraciones de Marx presuponen el conocimiento de las ideas de Hegel; por tanto, la comprensión de la crítica de Marx a la economía hegeliana exige una exposición, que Marx no da, de dichas ideas de Hegel.

Ya en los primeros y más primitivos intentos hegelianos de sistematizar las categorías económicas llama la atención el que la agrupación de esas categorías tome la forma de la tríada dialéctica, y que la conexión de las categorías económicas unidas en un grupo asuma además la forma hegeliana de inferencia. Así, por ejemplo, empieza Hegel su exposición en el *Sistema de la eticidad* con la tríada necesidad-trabajo-goce, pasando de ella a la nueva tríada, aspecto superior de la misma conexión, toma de posesión-actividad misma del trabajo-posesión del producto.[119] Ya en otro lugar hemos hablado de la determinación hegeliana del trabajo como aniquilación útil y finalística del objeto hallado originariamente por el hombre, y hemos citado extensamente (cfr. págs. 187 s.) las formulaciones

119 Lasson, págs. 418 s., 421.

de Hegel al respecto. En las lecciones de 1805-1806 se expresan mucho más claramente ambos aspectos de esta cuestión, tanto el de contenido (relación del hombre al objeto en el trabajo) cuanto al formal (dialéctica de la forma inferencial como dialéctica de la realidad misma). Hegel dice en ese lugar: "Determinación del objeto. Es, pues, contenido, diferencia, y precisamente de la inferencia, individualidad y generalidad y un punto medio entre las mismas. Pero α) es *existente*, inmediatamente; su punto medio es coseidad, generalidad muerta, *ser otro;* y β), sus extremos son *particularidad*, *determinación* e individualidad. En la medida en que es lo otro, su actividad es la del Yo; no la tiene propia; este extremo cae fuera de él. Como coseidad es pasividad, comunicación de esa actividad la tiene empero en sí como fluido y extraño. Su otro extremo es el contrario (la particularidad) de ese ser suyo y de la actividad. Es *pasivo;* es para otro, afecta a lo mismo, es (ácidos) irritante. Esto es su ser, pero, al mismo tiempo, forma activa contra él, comunicación *de lo otro.* Relación inversa: por una cara, la actividad no es sino algo comunicado, y el objeto la comunicación, lo puramente receptivo; por la otra cara es activo respecto de otro. (El impulso satisfecho es el *trabajo superado* del Yo; éste es ese objeto que trabaja en su lugar. El trabajo es el *hacerse-cosa*-a-sí-mismo por este lado. La escisión del Yo que es con impulsos es precisamente este hacer-se-cosa. (El deseo tiene que empezar siempre por el principio, no consigue nunca separar de sí el trabajo.) Pero el impulso es la unidad del Yo como hecho cosa. La mera actividad es *pura* mediación, movimiento; la mera satisfacción del deseo, de la codicia, es pura aniquilación del objeto." [120]

El movimiento dialéctico que aquí intenta mostrar Hegel es doble: el objeto del trabajo —que no se hace propiamente objeto real para el hombre sino en el trabajo y por el trabajo —conserva, por una parte, el carácter que tiene en sí. Uno de los momentos más importantes para la dialéctica en toda la concepción hegeliana del trabajo es el hecho de que el principio activo (o sea, en el idealismo alemán, la idea, el concepto) tiene que aprender a respetar la realidad tal como ésta es. En el objeto del trabajo obran legalidades naturales inmutables; el trabajo no puede tener lugar ni ser fecundo más que sobre la base del conocimiento y el reconocimiento de dichas necesidades naturales. Por otra parte, el objeto se hace otro por obra del trabajo; según la terminología hegeliana, queda destruida la forma de la objetividad del objeto, el cual cobra por el trabajo otra forma nueva. Este cambio de forma es el resultado del trabajo sobre el material ajeno y de legalidad propia. Pero la transformación no puede tener lugar más que si corresponde precisamente a esa legalidad propia del objeto.

A esta dialéctica en el objeto corresponde una dialéctica en el sujeto. En el trabajo se aliena el hombre del objeto, y se convierte, como dice Hegel, "en cosa". En esto se expresa la legalidad objetiva y propia del trabajo, independiente de los deseos y las inclinaciones del individuo, contrapuesta ajena y objetivamente a ellos. Por el trabajo surge en el hombre mismo algo general, universal. Al mismo tiempo, el trabajo sig-

[120] *Realphilosophie*, vol. II, pág. 197.

nifica el abandono de la inmediatez, la ruptura con la vida meramente natural, instintiva e impulsiva, del hombre. La satisfacción *inmediata* de las necesidades significa, por una parte, una simple aniquilación del objeto, y no la alteración de su forma; y, por otra parte, se sitúa siempre en el mismo lugar, precisamente a causa de su inmediatez: no hay, pues, en ella desarrollo alguno. El hombre *se hace* hombre, según Hegel, precisamente porque introduce entre su deseo y su satisfacción el trabajo, rompiendo con su natural inmediatez.

Esta hominización del hombre está tratada extensa y detalladamente en las consideraciones introductorias a las lecciones de 1805-1806. Los prejuicios idealistas de Hegel se revelan en el hecho de que expone como independientes del trabajo el despertar de la capacidad puramente espiritual del hombre, la transición desde el estado onírico, desde la "noche" de la naturalidad a la primera conceptuación, la nominación y el lenguaje, colocando el estudio del trabajo a un nivel superior, en el cual están desarrolladas ya las capacidades en el hombre. Pero algunas observaciones de Hegel muestran que ha tenido por lo menos un barrunto de la interacción que se da en ese punto. Así habla, por ejemplo, de cómo nacen con el lenguaje el Yo y el objeto. Pero añade luego en una nota marginal: "Pero ¿cómo *se hace* esa su necesidad o consolidación, de tal modo que el Yo devenga su *ser*, o que el Yo, que es su *esencia*, devenga su ser? Pues el ser es lo *firme*, lo objetivo; el Yo es la forma de la pura intranquilidad, del movimiento, o la noche del desaparecer. O bien: el Yo es *ente (general)* en el nombre, inmediatamente; ahora tiene que devenirlo por mediación. Su intranquilidad tiene que devenir *el* autoconsolidarse, el movimiento que se supera como intranquilidad, como puro movimiento. Tal es el *trabajo*. Su intranquilidad se hace *objeto* como consolidada multiplicidad, como orden. La intranquilidad se hace *orden* precisamente porque se hace objeto."[121]

Hegel expresa del modo más plástico la importancia decisiva del trabajo en el desarrollo de la humanidad cuando escribe su "robinsonada", es decir, la transición hacia la sociedad propiamente civilizada. La actitud de Hegel ante el supuesto estado de naturaleza de la humanidad está completamente libre de los juicios morales —positivos o negativos— con que ese estado de naturaleza ha sido tratado comúnmente en la literatura ilustrada. Su concepción se aproxima sobre todo a la de Hobbes. En sus tesis de doctorado, Hegel expresa de un modo pregnante y paradójico sus ideas al respecto: "El estado de naturaleza no es injusto, y precisamente por eso hay que abandonarlo."[122]

De la elaboración detallada de esa idea nace en el *Sistema de la eticidad* la "robinsonada" hegeliana del "dominio y la servidumbre". Esta se recoge luego en un lugar decisivo de la *Fenomenología del espíritu* y será desde entonces un elemento permanente del sistema de Hegel.[123]

Consideremos este paso del estado de naturaleza a la sociedad en su forma más desarrollada, en la *Fenomenología del espíritu*. El punto de

[121] *Realphilosophie*, vol. II, pág. 185.
[122] *Erste Druckschriften*, pág. 405.
[123] Lasson, págs. 442 ss. *Werke*, vol. II, pág. 140 ss. *Enzyklopädie*, §§ 433 ss.

partida es el *bellum omnium* contra *omnes* de Hobbes, la aniquilación recíproca de los hombres en el estado de naturaleza; como dice Hegel: una superación sin asunción, sin preservación. Por el sometimiento de los unos al dominio de los otros se produce luego la situación de dominio y servidumbre, del señor y el siervo. Esta situación no contiene aún nada nuevo ni interesante. Pero es importante el modo como Hegel contempla la relación entre el señor y el siervo y de uno y otro con las cosas. Sobre esto da el siguiente e interesante análisis: "Pero el señor es el poder sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que para él ese ser no vale más que como negativo; y puesto que es el poder sobre ese ser y ese ser es el poder sobre los otros, el señor tiene en esta concatenación a los otros por debajo de él. Del mismo modo se relaciona el señor *con la cosa mediatamente, a través del siervo;* como consciencia en general, también el siervo se refiere a la cosa negativamente y la supera; pero la cosa es al mismo tiempo independiente de él y frente a él, y la negación no puede suprimirla; lo más que hará es *elaborarla.* Para el señor, en cambio, gracias a esa mediación, la relación *inmediata deviene* la pura negación de la cosa, el *goce;* lo que no consiguió el deseo lo consigue el señor, dominar el objeto y satisfacerse en el goce. El deseo no lo consiguió a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor, que ha introducido al siervo entre la cosa y él mismo, no se une así más que con la dependencia de la cosa, y la goza puramente; el aspecto de independencia, de autonomía de la cosa, lo deja para el siervo que la trabaja." [124]

Precisamente este dominio ilimitado, esta relación absolutamente unilateral y desigual, acarrea la interesante inversión de la situación, hace del señor un episodio mero y sin consecuencias en el desarrollo del espíritu, mientras que los momentos fecundos del desarrollo de la humanidad se enlazan y se siguen de la consciencia del siervo: "La *verdad* de la consciencia independiente es, pues, la *consciencia servil*... Por el trabajo llega... a sí misma. En el momento en que corresponde al deseo en la consciencia del señor, parece como si a la consciencia servil le hubiera tocado en suerte la relación inesencial a la cosa, puesto que es aquella en la cual la cosa conserva su independencia. El deseo se ha reservado la pura negación del objeto y, por tanto, el puro sentimiento de sí mismo. Pero esta satisfacción no es más que una disipación porque le falta la cara *objetiva,* la *subsistencia.* El trabajo, en cambio, es deseo *obstaculizado*, disolución *detenida,* o bien la *constituye.* La relación negativa al objeto se hace *forma* de éste, algo *subsistente;* precisamente porque para el que trabaja el objeto tiene independencia. Este punto medio *negativo* o hacer *formador* es al mismo tiempo la *individualidad* o el puro ser-para-sí de la consciencia, el cual aparece en el trabajo, fuera de sí mismo, en el elemento de la subsistencia o permanencia; la consciencia trabajadora llega, pues, así a la visión del ser independiente, *como suyo propio.*" [125]

Por la filosofía hegeliana de la historia sabemos que la individualidad es el principio superior de los tiempos nuevos frente a la Antigüedad. Hegel, que en su juventud pasó completamente por alto la presencia de la

124 *Werke* [Obras], vol. II, pág. 146.
125 Ibídem, págs. 147 ss.

esclavitud en la Antigüedad y no se ocupó más que del hombre político, del hombre libre y no trabajador de las repúblicas urbanas, llega ahora, por la dialéctica del trabajo, al descubrimiento de que la gran vía del desarrollo de la humanidad, la hominización del hombre, el socializarse del hombre a partir del asocial estado de naturaleza, pasa necesariamente por el trabajo, por aquella relación a las cosas en la que se expresa la independencia y la autonomía de las cosas mismas, por la que las cosas obligan al hombre, so pena de perecer, a reconocerlas, esto es, aquella relación que obliga al hombre a desarrollar los órganos del conocimiento; sólo por el trabajo se hace hombre el hombre. El puro goce del señor, que coloca entre sí mismo y las cosas el trabajo del siervo, le condena a la esterilidad, y levanta en la dialéctica de la historia universal la consciencia del siervo por encima de la suya. Ya en la *Fenomenología* ve Hegel con claridad que el trabajo del hombre es un trabajo esclavo, con todos los inconvenientes que tiene la esclavitud para el desarrollo de la consciencia. Pero a pesar de eso el camino grande del desarrollo de la consciencia pasa en la *Fenomenología* por la consciencia del siervo, y no por la del señor. En esta dialéctica del trabajo surge según la concepción hegeliana la verdadera consciencia de sí mismo, la forma fenomenológica de la disolución de la Antigüedad. Las "formas de la consciencia" en las que encarna esa disolución —el estoicismo, el escepticismo y la consciencia desgraciada (el cristianismo naciente)— surgen sin excepción, en la exposición hegeliana, de la dialéctica fenomenológica de la consciencia servil.

La exposición hegeliana del trabajo ha mostrado ya que el hecho mismo del trabajo significa un alzarse a y en lo general frente a la inmediatez de lo natural. Al estudiar las determinaciones del trabajo se presenta a Hegel un desarrollo dialéctico en el que la consumación técnica y social del trabajo muestra una interacción de promoción entre esos dos aspectos. Por una parte desarrolla Hegel de la dialéctica del trabajo la deducción del origen de la herramienta; partiendo de la utilización de las leyes naturales en el trabajo del hombre con la herramienta explicita Hegel las transiciones que se transmutan en un punto dialéctico nodal en el concepto de máquina. Por otra parte, pero sin separar nada de ese proceso, Hegel muestra cómo las determinaciones generales —sociales— del trabajo llevan a una división social cada vez más complicada del trabajo, a una especialización cada vez mayor de los diversos trabajos y a un alejamiento cada vez mayor del trabajo concreto y particular respecto de la satisfacción inmediata de las necesidades del individuo. Estas dos líneas de pensamiento están estrechamente enlazadas, como hemos dicho ya. En tanto que discípulo de Adam Smith, Hegel sabe muy bien que el perfeccionamiento técnico del trabajo presupone una división social del trabajo altamente desarrollada; pero al mismo tiempo ve también claramente que el perfeccionamiento de las herramientas, el nacimiento de la máquina, contribuye por su parte a la ulterior evolución de la división social del trabajo.

La exposición de este paso se encuentra en todos los escritos de Hegel que se ocupan de cuestiones económicas. Citaremos aquí un fragmento de tales desarrollos en su forma más madura, que es la de las lecciones de 1805-1806: "*La existencia*, el ámbito de las necesidades naturales, es

en el elemento del ser en general una *masa* de necesidades; las cosas que sirven para su satisfacción *son elaboradas,* y su posibilidad *general interna* se pone como externa, como *forma.* Pero esta elaboración misma es una multiplicidad: es el *hacerse-cosa la consciencia.* Mas en el elemento de la generalidad se presenta como trabajo abstracto. Las necesidades son muchas; asumir en el Yo esa multiplicidad, trabajarla, es la *abstracción* de las imágenes *generales,* un formar en movimiento. El Yo que *es para sí* es algo *abstracto;* trabaja, pero su trabajo es también algo abstracto. La necesidad en general *se analiza* en sus muchos aspectos; lo *abstracto* de su movimiento es el ser para sí, el hacer, el trabajar. Y como la *necesidad no se elabora más que como abstracto ser-para-sí, así también se trabaja sólo abstractamente.* Este es el concepto, la verdad del deseo que aquí existe. Como su concepto, así sus trabajos. La satisfacción de todas las necesidades del individuo no es el modo como el individuo se haga objeto en la existencia por él producida. Trabajo *general* es, pues, *división* del trabajo, ahorro; diez pueden hacer tantos alfileres como cien. Todo individuo, pues, por el hecho de ser aquí un individuo, trabaja para *una* necesidad. El contenido de su trabajo rebasa *su* necesidad; trabaja para las necesidades de muchos y así hacen todos. Cada cual satisface pues, las necesidades de muchos, y la satisfacción de sus muchas necesidades diversas es trabajo de muchos otros." [126]

De esta dialéctica de la universalización del trabajo deduce Hegel el progreso técnico. Sus exposiciones acerca de la herramienta y la máquina están en esto, como es natural, influidas hasta en el detalle por Adam Smith. La realidad alemana de la época, especialmente la de aquellas partes de Alemania que Hegel conocía personalmente, no le ofrecía base para tales conocimientos económicos. Por eso en estas cuestiones está casi exclusivamente reducido a su conocimiento literario de Inglaterra y de la economía inglesa. Lo que añade por su cuenta es la elevación de la dialéctica descubierta en los objetos económicos a un consciente nivel filosófico.

El doble movimiento que tiene lugar, según Hegel, en el hombre, y en el objeto y el instrumento del trabajo, es, por una parte, la división cada vez más intensa del trabajo, su progresivo hacerse abstracto, y, por otra parte, el conocimiento cada vez más profundo de las leyes de la naturaleza, el dejar trabajar a la naturaleza para el hombre. Hegel subraya siempre muy enérgicamente la conexión entre la división del trabajo, así como del trabajo humano que se transforma en ella, con el progreso técnico. Muestra, por ejemplo, del modo siguiente la necesidad de la máquina:

"Su trabajar mismo [el del hombre; G. L.] se hace completamente *mecánico* o corresponde a una determinación sencilla; pero cuanto más abstracto se hace, tanto más es mera actividad abstracta, y así es capaz el hombre de sustraerse al trabajo y sustituir su actividad por la de la naturaleza exterior. El hombre necesita mero movimiento, y lo encuentra en la naturaleza exterior, o bien el puro movimiento es precisamente la relación de

[126] *Realphilosophie,* vol. II, págs. 214 s. Cfr. Lasson, págs. 433 s., y *Realphilosophie,* vol. I, págs. 236 ss.

las formas abstractas del espacio y el tiempo, la actividad externa abstracta, la *máquina.*" [127]

Pero Hegel es discípulo de Adam Smith —y del maestro de éste, Ferguson— no sólo como economista, sino también como humanista crítico. Esto es: Hegel expone por una parte, de un modo objetivo, esa evolución, se esfuerza por comprender del modo más completo posible su dialéctica objetiva y subjetiva, y ve en ese movimiento no sólo una necesidad abstracta, sino también el movimiento necesario del progreso humano. Por otra parte, no cierra los ojos ante los efectos destructivos que tienen necesariamente en la vida humana, en el trabajo humano, la división capitalista del trabajo, el desarrollo de la maquinaria. Pero no expone esos rasgos de la división capitalista del trabajo —al modo de los economistas románticos— como "aspectos malos" del capitalismo que hay que corregir o eliminar para llegar a un capitalismo "sin defectos". Hegel ve, por el contrario, con toda claridad la conexión dialéctica necesaria de esos aspectos de la división capitalista del trabajo con su progresividad económica y social.

En las lecciones de 1803-1804, Hegel habla también del movimiento hacia la universalidad que se produce por la división del trabajo, por la herramienta y la máquina. Muestra primero el proceso dialéctico: cómo en la sociedad el talento inventivo del individuo lleva a la elevación del nivel general, al ulterior desarrollo de la universalidad del trabajo: "*El individuo como particularidad* se enfrenta con la habilidad técnica general, se separa de ella y se hace más hábil que los demás, inventa herramientas más útiles; pero lo verdaderamente universal en su especial habilidad es el *descubrimiento* de una generalidad; y los *demás la aprenden,* superan su particularidad, y el descubrimiento o invención se hace inmediatamente bien universal." Así la actividad del hombre se hace en la herramienta algo universal y formal, pero "sigue siendo su actividad". Con la máquina aparece por fin un cambio cualitativo. Hegel describe entonces la retroacción de la máquina sobre el trabajo humano: "En la *máquina* supera el hombre mismo ésta su actividad formal y la hace trabajar plenamente para él. Pero el engaño que obra así contra la naturaleza, y en el que se queda en la particularidad de ésta se venga también de él; cuanto más somete a la naturaleza, cuanto más le arranca, tanto más se rebaja el hombre mismo Al hacer trabajar la naturaleza por diversas máquinas, el hombre no supera la necesidad de su propio trabajo, sino que la desplaza, aleja su trabajo de la naturaleza y no se orienta vivamente a la naturaleza como a algo vivo, sino que huye de esa negativa vitalidad; y el mismo trabajo que le resta se hace *maquinal;* el hombre no consigue *disminuir* el trabajo más que para el todo, no para el individuo; para éste lo aumenta más bien, pues cuanto más maquinal el trabajo, menos valor tiene, y tanto más tiene que trabajar el individuo." [128]

Estas consideraciones de Hegel representan una altura extraordinaria de comprensión del movimiento del capitalismo en aquella época y aún

[127] *Realphilosophie, loc. cit.*, pág. 215.
[128] Ibídem, vol. I, pág. 237.

más para un alemán. Y es imposible reprocharle que haya visto el capitalismo como la única forma social posible, que haya identificado la función de la máquina en el seno de la división capitalista del trabajo con la función de la máquina en general. Antes al contrario, hay que subrayar que Hegel evidencia aquí la misma mirada generosa y comprensiva que encontramos en los clásicos de la economía, en Smith y en Ricardo: Hegel ve la progresividad del movimiento general del desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo, por la división capitalista del trabajo, y ve al mismo tiempo la deshumanización de la vida del trabajador inevitablemente enlazada con aquella progresividad. Hegel considera ese enlace inevitable, y está como pensador a demasiada altura para estallar en lamentos románticos; pero también es demasiado serio y sincero como pensador para salenciar o debilitar simplemente en la exposición algún aspecto de toda la conexión.

Esto se ve con especial claridad cuando deduce la necesaria pauperización de grandes masas del pueblo partiendo de la división social del trabajo en el capitalismo, del desarrollo superior de las fuerzas productivas en ella y por ella. Hegel ha aludido ya al fundamento económico de ese proceso al final de la exposición que acabamos de citar. En las lecciones de 1805-1806 lo formula aún más claramente: "Pero de este mismo modo el hombre se hace cada vez más *mecánico*, sórdido y sin espíritu por la abstracción del trabajo. Lo espiritual, esa vida plena y autoconsciente, se convierte en un vacío hacer. La fuerza de la mismidad consiste en la riqueza de su aprehensión; y ésta se pierde. El hombre puede liberar como máquina trabajo propio; tanto más formal resulta su propio hacer. Su romo trabajar le limita a un mero punto, y el trabajo es tanto más perfecto cuanto más unilateral es. . . o menos incesante es la lucha por la simplificación del trabajo, la invención de otras máquinas, etc. La habilidad del individuo es la posibilidad de la conservación de su existencia. Esta está sometida a la plena intrincación de la casualidad del todo. Por eso quedan a veces condenadas cantidades de trabajos de fábrica, manufacturas, minas, etc., y ramas de la industria que mantenían a una gran clase de hombres se agotan de repente a causa de la moda o del abaratamiento del producto por inventos en otros países, etc., y toda esa muchedumbre de hombres queda entregada a una pobreza sin defensa. Aparece entonces la contraposición entre la gran riqueza y la gran pobreza, la pobreza a la que es imposible producir algo." [129] Hegel resume estos conocimientos suyos, en otro contexto, en una forma muy pregnante y casi epigramática: "Las fábricas y las manufacturas fundan su existencia precisamente en la miseria de una clase." [130]

Hegel formula allí conexiones sociales con la misma sinceridad impávida y desconsiderada que caracteriza a los grandes clásicos de la economía política. La altura de esa comprensión, casi inverosímil en la Alemania de la época, no queda afectada por el hecho de que Hegel alimente ilusiones sobre las posibilidades del gobierno, del Estado, de intervenir en esa conexión necesaria. Pues esta ilusión idealista vuelve a estar en Hegel

[129] *Realphilosophie*, vol. II, pág. 232. Cfr. Lasson, págs. 491 s.
[130] Ibidem, pág. 257.

unida con una comprensión muy sobria de las limitaciones de las posibilidades de intervención estatal. Además, como ya hemos visto, Hegel está en radical oposición contra toda teoría que sustente una excesiva regulación estatal de la vida económica y social. No obstante, tiene sin duda la ilusión de que la actividad del Estado, del gobierno, pueda suavizar parcialmente la contraposición de riqueza y pobreza y, sobre todo, que sea capaz de conservar "sano" el todo de la sociedad civil a pesar de esas contradicciones. Podemos conseguir un cuadro claro de esas ilusiones de Hegel recordando sus consideraciones del *Sistema de la eticidad:* "El gobierno tiene que oponerse del modo más enérgico a esa desigualdad y a la destrucción general y propia. El gobierno lo consigue inmediata y externamente por el procedimiento de dificultar la gran ganancia, y aunque condene y sacrifique una parte de un estamento en el trabajo mecánico y de fábrica, entregándolo a la animalidad, tiene que conservar el todo en general en la vitalidad que le es accesible. Esto ocurre del modo más necesario o, más bien, inmediatamente, por la constitución del estamento en sí." [131]

Esta mezcla de comprensión correcta y profunda de la contradictoriedad del desarrollo capitalista e ilusiones ingenuas acerca de la compensación posible estatal y social caracterizará desde entonces todo el desarrollo de Hegel. En la *Filosofía del derecho* formula Hegel las ideas aquí aducidas de un modo esencialmente idéntico, aunque a un nivel superior de abstracción. Y sus ilusiones conservan el mismo carácter, con el añadido de que ahora ve en la emigración y la colonización una posible vía para mantener sana la sociedad capitalista. Dice Hegel en la *Filosofía del derecho:* "Aquí resulta patente que en el *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es lo suficientemente rica,* esto es, que no posee lo suficiente de su riqueza característica para dominar el exceso de pobreza y de procreación del populacho." [132]

Así la sociedad capitalista se presenta a la mirada de Hegel como un todo objetivo que se mueve a sí mismo por leyes propias. En el *Sistema de la eticidad* dice Hegel lo siguiente sobre la conexión económica de la sociedad (en su terminología, sobre el sistema de las necesidades): "En este sistema lo gobernante aparece, pues, como el todo inconsciente y ciego de las necesidades y de los modos de sus satisfacciones. Este todo no yace fuera de la posibilidad del conocimiento, en las grandes relaciones consideradas en masa. . . Ocurre por sí mismo, por la naturaleza misma, el que se mantenga el equilibrio correcto, en parte con oscilaciones irrelevantes, en parte, cuando circunstancias externas lo perturban, mediante grandes oscilaciones que lo restablecen." [133] Hegel ve, pues, la economía capitalista, como Smith, como un sistema que se mueve por su propia dinámica y que supera por sí mismo las perturbaciones que puede sufrir. No puede asombrar que en 1801 conciba aún esas perturbaciones como producidas por "circunstancias externas" y no como crisis debidas a la dialéctica del desarrollo capitalista.

131 Lasson, pág. 492.
132 *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho], 245, ed. Lasson, Leipzig, 1911, pág. 189.
133 Lasson, pág. 489.

En ese automovimiento de un sistema de actividades humanas, de objetos que mueven esas actividades y son a su vez movidos por ellas, recibe una imagen concreta el nuevo concepto hegeliano de "alienación", ya antes destacado por nosotros. En las lecciones de 1803-1804, Hegel caracteriza del modo siguiente el automovimiento de este sistema de hombres y cosas: "*Estos múltiples y diversos* trabajos de las necesidades como cosas tienen que realizar igualmente su concepto, su abstracción; su concepto general tiene que ser igualmente una cosa como ellos, pero que los represente a todos como general. El *dinero* es este concepto material y existente, la forma de la unidad o de la posibilidad de todas las cosas de la necesidad. La necesidad y el trabajo sublimados en esa universalidad constituyen ya por sí mismos en un pueblo grande un gigantesco sistema de comunidad y dependencia recíproca, una vida semoviente de lo muerto, lo cual, en su movimiento, oscila ciega y elementalmente de un lado para otro, y, como un animal salvaje, necesita constantemente riguroso dominio y domesticación." [134]

Esta "vida semoviente de lo muerto" es la nueva forma que cobra la "positividad" en Hegel: la "alienación". El trabajo, según Hegel, no sólo hominiza al hombre, no sólo da nacimiento a la sociedad en su multiplicidad inagotable y en su sistemática unitaria, sino que también hace del mundo del hombre un mundo "sustraído al hombre", "alienado". El doble carácter de la "alienación" aparece con especial claridad en este contexto, en este material original de la concepción que es el contexto económico. Mientras que la vieja concepción hegeliana de la "positividad" subrayaba unilateral y rígidamente la cara muerta y ajena al hombre de esas conexiones, en el concepto de alienación se expresa la convicción hegeliana de que este mundo de la economía que domina al hombre, al que el individuo se encuentra entregado sin defensa, es simultáneamente, por esencia, indisolublemente, un producto del hombre mismo. En esta ambivalencia se encuentra la profunda y fecunda idea de "alienación". Por esta ambivalencia pudo convertirse dicha concepción en la forma más alta de la dialéctica en el desarrollo del pensamiento burgués.

Pero en esa ambivalencia se encuentran también el riesgo y la limitación idealistas de la filosofía hegeliana. La gran sobriedad realista de Hegel le lleva a recoger esa ambivalencia en la exposición de la sociedad burguesa y de su desarrollo, y a llevar sus contradicciones hasta la altura de una dialéctica consciente. A pesar de algunas ilusiones, Hegel contempla ese desarrollo de un modo demasiado realista como para poder pensar siquiera en una eliminación de la "alienación" en el marco del capitalismo. Pero precisamente por eso —como podremos ver con detalle al tratar la *Fenomenología del espíritu*— el concepto de "alienación" se generaliza aún más para poder superarse en esa generalización, para que el sujeto pueda reabsorberlo. Hegel no tiene un horizonte histórico que rebase el del capitalismo. Su teoría social no conoce utopía alguna. Pero la dialéctica idealista convierte el entero desarrollo de la humanidad en una gran utopía filosófica, en el sueño filosófico de la reabsorción de la alienación en el sujeto, la transformación de la sustancia en sujeto.

134 *Realphilosophie*, vol. I, págs. 239 s.

Hegel expone muy sencilla y plásticamente este proceso de la alienación en los cursos de 1805-1806: "α) En el trabajo me bago *inmediatamente* cosa, forma, que es *ser*. β) Del mismo modo me alieno mi existencia, la convierto en *algo ajeno a mí* y me *mantengo* en ello."[135] Estas consideraciones de Hegel se refieren al trueque. También en la cita anterior el dinero desempeñaba ya un papel decisivo. En nuestro estudio de las concepciones hegelianas de la esencia de la sociedad capitalista y de las leyes de su movimiento hemos llegado, pues, a las categorías superiores de la economía política: el trueque y la mercancía, el valor, el precio y el dinero.

También en esta zona se encuentra Hegel en lo esencial en el punto de vista de la economía de Smith. Pero por la crítica de Marx a Smith sabemos que las contradicciones internas del pensamiento de ese gran economista se manifiestan mucho más claramente aquí que en sus exposiciones sobre el trabajo y la división del mismo. Por eso mismo la dependencia en que está Hegel respecto de Smith le resulta mucho más desfavorable a propósito de estas categorías que cuando se trata de los temas de la división del trabajo. No existía en la Alemania de la época una verdadera realidad del capitalismo cuya observación hubiera permitido a Hegel situarse críticamente frente a Smith en la concepción de estas categorías. La grandeza de Hegel consiste precisamente en no atenerse en lo económico a la realidad de la atrasada Alemania, en que las líneas básicas de su elaboración filosófica de las categorías económicas no reflejan la situación económica de Alemania, sino que en un intento de elaborar filosóficamente la situación inglesa conocida por lecturas. Cuando se mueve al nivel de las categorías superiores y más complicadas, que son necesariamente contradictorias en la economía burguesa, esto tiene por consecuencia el que Hegel siga servilmente esas contradicciones sin descubrirlas concretamente y en cuanto al contenido, sin comprenderlas ni poder, por tanto, llevarlas a una dialéctica, y el que se vea parcialmente obligado a remitirse a un material empírico alemán, quedando en esos momentos, incluso mentalmente, al bajo nivel del desarrollo económico de la atrasada Alemania.

Esta situación se descubre en las más diversas consideraciones económicas de Hegel. Sobre todo en el hecho de que Hegel, que, como hemos visto, ha comprendido tan acertada y dialécticamente la importancia filosófica de la revolución industrial en Inglaterra, ve en cambio en el comercio, en el comerciante, la figura central del desar ollo capitalista al pasar a la descripción real de la situación económica. Incluso cuando habla con gran acierto de la concentración del capital, cuando concibe su absoluta necesidad en el sistema capitalista, esa concentración se le presenta como concentración del capital del comerciante: "La riqueza, como toda masa, se convierte en fuerza. La acumulación de la riqueza ocurre en parte por azar, y en parte por la generalidad por la distribución. La riqueza es un punto de atracción que abarca con su mirada todo lo demás y lo reúne en torno suyo, como una gran masa atrae a sí la pequeña. Al que tiene se le da. La ganancia se convierte en un *sistema*

[135] *Realphilosophie*, vol. II, pág. 217.

multifacético que absorbe por todas partes y que *no puede utilizar un negocio pequeño*." [136] El tono de ese texto es bastante general. Pero otras muchas manifestaciones de Hegel, especialmente, como veremos más tarde, las que se refieren a la estructura estamental de la sociedad, muestran claramente que cuando Hegel se refiere a la concentración, al gran capital, está pensando siempre en el capital del comerciante. Así, por ejemplo, en el *Sistema de la eticidad* llama al comercio el "punto supremo de la generalidad" [137] en la vida económica. Cuando se sabe que en la Alemania de la época la industria más grande, la textil del lino, se basaba generalmente en el sistema de trabajo a domicilio con suministro de las materias primas por el comerciante, no puede sorprender las concepciones de Hegel.

Por esas causas notamos en Hegel muchas oscilaciones y oscuridades en la determinación de las categorías económicas decisivas, especialmente en la de valor. El momento decisivo de la teoría clásica del valor, la explotación del trabajador en la producción industrial, no ha sido nunca comprendido por Hegel. A esto se refiere principalmente la crítica de Marx, ya aducida por nosotros, según la cual Hegel recoge de la economía clásica la descripción de los aspectos positivos del trabajo, y no la de los aspectos negativos. Hemos visto que Hegel ve y formula clara y abiertamente el hecho social de la contraposición entre la pobreza y la riqueza; pero ya otros publicistas progresivos ingleses y franceses habían hablado también de ese hecho sin tener una idea de la teoría del valor-trabajo.

Esta oscuridad de Hegel se refleja también en la determinación del concepto mismo de valor. Hegel oscila entre una subjetividad y una objetividad, sin poder decidirse definitivamente. Así encontramos en lecciones posteriores formulaciones tan subjetivistas como la de que "el valor es *mi opinión* de la cosa".[138] Y esto después de haber dado en la misma obra y en escritos anteriores determinaciones de las que se desprende que se esfuerza por conseguir una concepción económica objetiva del valor. Así decía, por ejemplo, ya en el *Sistema de la eticidad*, que la esencia del valor consiste en la igualdad de una cosa con otra, que "el valor es la abstracción de esa igualdad de una cosa con otra, la unidad y el derecho concretos; o más bien, el valor mismo es la igualdad como abstracción, el criterio ideal; y el *precio* es el criterio empírico, realmente hallado".[139]

Estas oscuridades y oscilaciones, incluyendo la mezcla de categorías económicas con categorías jurídicas que podemos ver en esa cita y de la que más tarde nos ocuparemos detalladamente, no impiden, sin embargo, a Hegel estudiar seriamente en todas las categorías económicas la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, lo general y lo particular. Con ello introduce en las categorías económicas una movilidad que en los clásicos mismos de la economía estaba sólo presente objetivamente, sólo en sí —por usar la terminología de Hegel—, pero no para nosotros. Hasta el genial ensayo del joven Engels en los *Anales Franco-Alemanes* no reapa-

136 *Realphilosophie*, vol. II, págs. 232 s.
137 Lasson, pág. 474.
138 *Realphilosophie*, vol. II, pág. 217.
139 Lasson, pág. 437.

recerán, cuarenta años más tarde, la estructura dialéctica y la conexión dialéctica de las categorías económicas, aunque ahora, naturalmente, a otro nivel muy distinto de comprensión, tanto económico como filosófico.

Hegel analiza, por ejemplo, el trueque, y dice sobre él: "El concepto como moviéndose a sí mismo, destruyéndose en su contrario, asumiendo lo contrapuesto, en el lugar de lo antes poseído; y así determina que lo anterior fuera ideal, y lo que ahora empieza real... aquello ideal que por su naturaleza es aquí lo primero, el ideal en la práctica antes que el goce. El intercambio es en su exterioridad doble, o, más bien, una repetición de sí mismo; pues el objeto general, la sobreabundancia, y luego lo particular de la necesidad, es por la materia un objeto, pero sus dos formas son necesariamente repeticiones de lo mismo. El concepto, la esencia, es la transformación misma... y su absoluto es la identidad de lo contrapuesto..." [140]

Mucho más claramente se expresa esta dialéctica de las categorías económicas en el tratamiento del dinero, a propósito de lo cual podremos ver con otros ejemplos hasta qué punto culmina para Hegel en el comercio la estructura económica de la sociedad capitalista. Hegel dice sobre esto: "Todas las necesidades están resumidas en esta cosa una. La cosa de la necesidad se ha convertido en una cosa meramente *representada*, no consumible. Eu objeto es, pues, aquí un objeto que no vale más que por su *significación*, no ya *en sí*, es decir, para la necesidad. Es pura *interioridad*. El espíritu del estamento mercantil es, pues, esta comprensión de la unidad de la *esencia* y la *cosa;* cada cual es real en la medida en que tiene dinero. Ha desaparecido la imaginación; la significación tiene existencia inmediata; la *esencia* de la cosa es la cosa misma; el *valor* es moneda sonante. Está en obra el principio formal de la razón. [Pero este dinero que tiene la *significación* de todas las necesidades es él mismo, simplemente, una *cosa inmediata*] es la abstracción de toda particularidad, todo carácter, etc., toda habilidad del individuo. El espíritu del comerciante es esta dureza del espíritu, en la que no vale ya la particularidad individual completamente alienada, sino el *derecho* estricto. Hay que hacer honor a la letra de cambio, se hunda lo que se hunda, la familia, el bienestar, la vida, lo que sea: total inmisericordia... El espíritu se ha hecho, pues, objeto en su abstracción como la interioridad *sin mismidad*. Pero esa interioridad es el Yo mismo, y ese Yo es su existencia misma. La forma de la interioridad no es la cosa muerta *dinero*, sino también el Yo." [141] A pesar de la gran oscuridad que tienen a veces esas manifestaciones de Hegel, se desprenden de ellas claramente dos ideas muy progresivas y profundas. Hegel se encuentra a un nivel de comprensión de la esencia del dinero superior al de muchos economistas del siglo XVIII (Hume, por ejemplo), que han desconocido la objetividad del dinero, su realidad de "cosa", como dice Hegel, sin ver en él más que una relación. En segundo lugar, aquí como en otros muchos lugares, se ve claramente que Hegel ha tenido por lo menos un barrunto del problema al que Marx dará más tarde el nombre de "fetichismo". Hegel subraya enérgicamente

[140] Lasson, págs. 437 s.
[141] *Realphilosophie*, vol. II, págs. 256 s.

la objetividad del dinero, su coscidad, pero ve al mismo tiempo claramente que la esencia última del dinero es, a pesar de todo, una relación social entre los hombres. Y el que esta relación social aparezca bajo la forma de una mistificación idealista (el Yo) no disminuye en nada la genialidad de esta adivinación de las conexiones verdaderas, lo que nos muestra a plena luz el modo como se intrincan en Hegel inseparablemente grandeza y limitaciones.

6. El trabajo y el problema de la teleología.

Antes de poder pasar más precisamente a un análisis crítico de las concepciones económicas de Hegel tenemos que tratar un problema especial que no sólo ha desempeñado un papel decisivo en la entera historia de la filosofía clásica alemana, sino que pertenece además a esos puntos en los que Hegel, como ha dicho Lenin, se convierte en un precursor del materialismo histórico. Y es muy importante para la historia de la filosofía el que el nuevo y fecundo planteamiento de Hegel haya nacido, de un modo nada casual, de su estudio de los problemas de la economía moderna.

Se trata del problema de la teleología, de la correcta determinación de la categoría de fin como una categoría de la práctica, de la actividad humana. También en este punto ha aportado Marx la solución. Marx determina del modo siguiente la esencia del trabajo humano: "Suponemos el trabajo en una forma en la cual pertenec exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que se parecen a las del tejedor, y una abeja hará enrojecer a más de un arquitecto humano por la construcción de sus celdillas de cera. Pero lo que diferencia desde el principio al peor arquitecto de la mejor abeja es que el arquitecto ha construido la celdilla en su cabeza antes de construirla en cera. Al final del proceso del trabajo aparece un resultado que al empezar estaba ya en la *representación del trabajador*, existía, pues, ya *idealmente*. El trabajador no se limita a *obrar* una transformación de lo natural, *realiza* al mismo tiempo en lo natural *su fin*, un fin *sabido* que determina como ley el modo y la forma de su acción y al que tiene que subordinar su voluntad." [142]

Pero esta idea no queda en Marx limitada al mero proceso del trabajo, al metabolismo entre el hombre y la naturaleza, sino que Marx la aplica a todos los terrenos de la práctica humana, especialmente a la entera actividad económica del hombre. Aduciremos aún otro ejemplo característico; Marx dice sobre la relación entre el consumo y la producción: "El consumo crea el estímulo de la producción, y crea también el objeto que está presente en la producción como determinador del fin. Y si es claro que la producción ofrece externamente el objeto del consumo, no menos claro es que el *consumo pone idealmente* el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como fin." [143]

El problema del fin carecía de aclaración en la filosofía de la Edad

[142] *Kapital*, vol. I, *loc. cit.*, pág. 186.

[143] *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung, loc. cit.*, pág. 246. [Contribución a la crítica de la economía política, Introducción].

Moderna. El idealismo filosófico, ciego para el carácter humano de la posición de fines, ha proyectado el fin en la naturaleza y ha buscado y encontrado un "portador" de la posición de fines, a saber, Dios. Dios tenía que haber creado finalísticamente el mundo, y tenía que curar, mediata e inmediatamente, de la realización de los fines puestos por él en la naturaleza y en la sociedad. Engels se ha burlado con razón de los planteamientos resultantes: "La más alta idea general a que llegó esta ciencia natural [hasta el siglo XVIII; G. L.] fue la de la finalidad útil de la disposición de la naturaleza, la trivial teleología wolffiana según la cual los gatos han sido creados para comerse a los ratones, los ratones para ser comidos por los gatos y la naturaleza entera para manifestar la sabiduría del Creador. Debe considerarse un gran mérito de la filosofía de la época el que no se dejara confundir por las limitaciones de los conocimientos científico-naturales contemporáneos y el que —desde Spinoza hasta los grandes materialistas franceses— insistiera en explicar el mundo por él mismo, dejando a la ciencia del futuro la justificación del detalle." [144]

Los grandes pensadores de la Edad Moderna han llevado efectivamente a cabo una lucha justa y enérgica contra esa concepción de la teleología. Pero su polémica llevó consecuentemente a una plena y ruda recusación de todo concepto de fin. Ellos vieron justamente que la posición de fines tenía que ser algo subjetivo, humano, y de ello infirieron una subjetividad en mal sentido, recusable. La plena irreconciliabilidad de causalidad y teleología en el pensamiento metafísico, e incluso para los primeros e insuficientes conatos de dialéctica, tuvieron como consecuencia la recusación de toda teleología junto con la teleología falsamente objetiva. Así dice, por ejemplo, Hobbes: "La causa final no interesa más que para aquellas cosas que poseen sensibilidad y voluntad; pero tampoco en ellas, como mostraremos más tarde, es la causa final sino una causa eficiente." [145] Hobbes reduce muy justamente a conexiones causales todo lo que ocurre, incluso el acaecer humano. Pero pasa por alto que la posición de fines desempeña un papel específico *en el marco* de aquella conexión.

Muy análoga es la posición de Spinoza sobre esta cuestión: "Pero para mostrar que la naturaleza no se ha propuesto ningún fin, y que las causas finales no son más que imaginaciones humanas, bastará con pocas palabras... No obstante, quiero añadir aún que esta doctrina del fin en la naturaleza está completamente del revés. Pues ve como efecto lo que en verdad es causa, y a la inversa. Además hace posterior lo que por naturaleza es anterior." [146] Spinoza ve, como es natural, con toda claridad que en la actividad de los hombres la posición de fines desempeña un papel importante. Pero, al igual que Hobbes, ve en eso una apariencia meramente subjetiva, y la correcta afirmación del dominio de la causalidad lleva también en él a la disolución de aquella especial dialéctica de la actividad humana que Marx ha descubierto luego y formulado plena-

[144] *Dialektik der Natur* [Dialéctica de la naturaleza], *loc. cit.*, pág. 13.
[145] Hobbes, *Doctrina del cuerpo*, vol. X, cap. 7, ed. alemana de Leipzig, 1915, pág. 128.
[146] Spinoza, *Etica*, parte primera, apéndice, ed. alemana de Leipzig, 1907, páginas 37 s.

mente. Spinoza dice sobre el hombre: "Como no lo tiene su existencia, así tampoco su acción tiene un principio o un fin. Lo que se llama causa final no es más que el impulso humano mismo, en la medida en que se contempla como principio o como causa principal de alguna cosa. Cuando decimos, por ejemplo, que el cobijarse es la causa final de tal o cual cosa, lo que queremos decir es, palmariamente, que un hombre, por haberse representado las comodidades de una vida doméstica, ha tenido el impulso de construir la casa. Por tanto, el cobijarse, en la medida en que se contempla como causa final, no es más que ese impulso particular, una causa eficiente en realidad, que se considera causa primera porque los hombres no suelen conocer las causas de sus impulsos." [147] Como se ve, la debilidad de esa hermosa exposición se debe a que Spinoza olvida la dialéctica específica de la posición de fines en el trabajo por la importancia polémica que da a la afirmación de la necesidad causal del impulso humano; la dialéctica de la posición de fines en el trabajo será enmarcada en la realización del impulso por el trabajo, la cual es también causalmente necesaria.

Como otras muchas cuestiones filosóficas de importancia, el problema de la teleología se replantea en la filosofía clásica alemana con un movimiento hacia la dialéctica que empieza a un nivel relativamente alto. Este movimiento empieza ya con Kant. Kant plantea el problema de la teleología de forma diversa y nueva. Pero, como veremos enseguida, estos planteamientos kantianos no tienen ninguna relación *inmediata* con la nueva inflexión que dará Hegel al problema de la teleología. A pesar de ello tenemos que detenernos, aunque sea brevemente, ante los planteamientos de Kant. Primero porque con ello, y en base a un importante ejemplo concreto, pueden refutarse convincentemente las recientes construcciones de la historia de la filosofía que no quieren ver en Hegel más que la ejecución consecuente de lo que ya había empezado Kant; y, segundo, porque el renovado planteamiento de esta cuestión, el poner de nuevo en fluida marcha todos los problemas de la teleología, ha influido sin duda *mediatamente* en la inflexión realizada por Hegel, o, por lo menos, la ha facilitado. Pues aunque tenemos que rechazar como acientífico y oscurecedor de los problemas esenciales de la dialéctica el modo de tratamiento histórico que consiste en considerar toda la filosofía clásica alemana como una unidad indiferenciada, tampoco caeremos, naturalmente, en el error extremo contrario, a saber, la idea de que Hegel haya trabajado, por así decirlo, en el vacío filosófico, que haya planteado por energías puramente personales todos sus problemas y que los haya resuelto, cuando ello le ha sido posible, del mismo modo.

En Kant se encuentran tres diversos planteamientos nuevos del problema de la teleología. Antes de exponerlos brevemente tenemos que adelantar la observación de que Kant se enfrenta tan recusatoriamente con las antiguas teleologías como todos los grandes filósofos de su época. Aunque la realidad objetiva se le convierta en un mundo de mera apariencia, este mundo apariencial o fenoménico está, según Kant, plenamente regido por la causalidad, y no hay en él ámbito alguno para la teleología.

[147] Spinoza, *Etica*, parte cuarta, pág. 173.

El primer terreno en el que Kant reintroduce el concepto de fin en la filosofía es el terreno de la actividad humana, de la moral. La aplicación adolece de todos los defectos de subjetivismo y abstracción cuya crítica hemos leído ya de la pluma de Hegel. La idea central de fin a que Kant se ve llevado en este terreno consiste en que el hombre es un absoluto fin de sí mismo, y en que en ningún caso puede ser considerado como medio para la obtención de ningún otro fin. Esta doctrina, luego elaborada aún más radicalmente por Fichte, es evidentemente una rebelión ideológica contra el trato dado al hombre por el absolutismo feudal, una moral que refleja de un modo idealista y alemán el estado de ánimo del período de la Revolución Francesa.

Pero, objetivamente considerada, la teoría abre de nuevo un abismo insalvable entre el hombre y la naturaleza, entre la finalidad y la causación. Al verse obligados Kant y Fichte a poner en conexión de algún modo y en algún punto su mundo de la moral pura con la realidad objetiva, se produce —como muestra Hegel en *Fe y saber*—, y a pesar de la contrapuesta intención filosófica, el mismo cuadro que en la vieja teleología: "Aquella vieja teleología, en efecto, refirió la particularidad de la naturaleza a fines que se encontraban fuera de aquella particularidad, de tal modo que cada cosa estaba puesta sólo en función de otra... La teleología fichteana pone también aquello que aparece como naturaleza como existente en función de otra cosa, a saber, en función del fin de constituir para los seres libres una esfera y un ámbito de actividad, para poder luego convertirse en ruinas sobre las cuales se alcen esos seres libres, alcanzado así su destino y determinación. Este común principio teológico de que la naturaleza no es nada en sí, sino sólo en relación a otra cosa, de que la naturaleza es en sí misma algo absolutamente no-santo y muerto, es algo que la filosofía fichteana comparte con toda otra teleología." [148] No será irrelevante observar aquí que Hegel destaca los méritos de Voltaire en la lucha satírica contra la vieja teleología, reconoce la justificación del carácter empírico de esa crítica como crítica "ad hominem" que ridiculiza la mezcla afilosófica de idea y fenómeno, propia de la vieja teleología, por el procedimiento de contraponerle otra mezcla de análoga naturaleza, pero satíricamente contrapuesta.

Mucho más fecundo para el desarrollo de la filosofía ha sido el segundo intento kantiano de descubrir el uso correcto del concepto de fin, nacido de la práctica del hombre. La fundamentación kantiana de la estética, la determinación de la obra de arte como "finalidad sin fin", será básica para todas las consideraciones estéticas del período. Schiller desarrolla esa idea en la línea del idealismo objetivo; la idea se convierte en centro metodológico de la estética de Schelling y ejerce una gran influencia en la de Hegel, siempre reconocida por nuestro filósofo. El análisis detallado de este desarrollo cae fuera del marco del presente libro. (He estudiado este aspecto de la estética de Schiller, aunque no directamente, en mis libros *Goethe und seine Zeit* [Goethe y su tiempo] y *Beiträge zur Gechichte del Asthetik* [Contribuciones a la historia de la estética].)

Por último, en la misma *Crítica del juicio*, en la que formuló su esté-

[148] *Erste Druckschriften*, págs. 334 s.

tica, Kant ha vuelto a tomar el problema de la teleología en toda su dimensión filosófica. En el lugar al que nos referimos, el peso principal del esfuerzo de Kant gravita sobre el problema de la determinación filosófica de la vida orgánica. Kant se encontraba ante la siguiente antinomia: por una parte, se atiene inconmoviblemente a la dominación de la naturaleza (el mundo fenoménico, en su sistema) por la causalidad. Y como causalidad y teleología se excluyen mutuamente, hay que excluir la teleología de la explicación de la naturaleza. Por otra parte, la ciencia en nacimiento de la vida orgánica plantea problemas ante los cuales se fracasa inevitablemente con el viejo aparato conceptual del mecanicismo. Como es natural, Kant no ha podido encontrar la salida real de esa crisis de la ciencia de la vida orgánica. Incluso ha absolutizado como límite absoluto de la capacidad de conocimiento humana la incapacidad de la época. Dice Kant: "Es impropio del hombre... esperar siquiera que pueda aún nacer otro Newton capaz de hacer comprensible la producción de una espiga de trigo según leyes naturales no ordenadas por ninguna intención."[149] Kant no podía adivinar que medio siglo más tarde iba a nacer ese "Newton de la espiga de trigo", Darwin. Esta resignación epistemológica ante la imposibilidad de resolver filosóficamente los problemas de lo orgánico explica el que en todos sus intentos de solución, en todas sus formaciones conceptuales nuevas relativas a la finalidad interna de las formaciones orgánicas, Kant no se atreve a rebasar nunca la forma de un uso "regulativo" de la facultad de juzgar. "Constitutivamente" (es decir, determinando el objeto), siguen subsistiendo las categorías de la causalidad mecánica para aquello que Kant ha concebido como realidad objetiva.

A pesar de esa solución agnóstica, a pesar de esa absolutización de los límites contemporáneos del conocimiento de la naturaleza en limitaciones de la capacidad humana de conocer en general, puede apreciarse claramente en la *Crítica del juicio* cómo se prepara el paso a la dialéctica, cómo se plantean los problemas centrales de la dialéctica aunque sea en una forma aún inadecuada. Cuando Kant habla, por ejemplo, de que estos problemas son inaccesibles al entendimiento humano, da, en forma de afirmación sobre las limitaciones del entendimiento, una pregnante imagen de las limitaciones del pensamiento metafísico y hasta de las del de la dialéctica idealista. Kant fundamenta del modo siguiente el uso meramente "regulativo" de la categoría de finalidad: "No hallaríamos diferencia alguna entre el mecanismo natural y la técnica de la naturaleza, o sea la conexión finalística en la naturaleza, si nuestro entendimiento no fuera de tal naturaleza que tiene que proceder de lo general a lo particular, mientras que el juicio no puede descubrir finalidad alguna al contemplar lo particular, ni puede emitir juicios determinantes, sin tener una ley general bajo la cual subsumirlos. Pero puesto que lo particular como tal contiene respecto de lo general algún elemento casual, mientras que la razón exige unidad, y, por tanto, legalidad en la unión de las leyes particulares de la naturaleza (legalidad que en lo casual se

[149] Kant, *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del juicio], § 75, Leipzig, 1902, pág. 277.

llama finalidad), y como es imposible la deducción de las leyes particulares partiendo de las generales, a priori y por determinación del concepto del objeto (visto que aquellas leyes particulares contienen elementos casuales), por tanto, el concepto de la finalidad de la naturaleza en sus productos es un concepto necesario para el juicio humano en la consideración de la naturaleza, pero no será un concepto que se refiera a la determinación de los objetos mismos, sino un principio subjetivo de la razón para la facultad de juzgar, principio que, como regulativo (no constitutivo), vale tan necesariamente para nuestra *humana capacidad de* juzgar como si fuera un principio objetivo."[150]

Kant contrapone a esa humana capacidad de conocimiento, a ese entendimiento discursivo para el cual lo particular subsumido bajo lo general conserva siempre una casualidad insuperable, la idea de otro posible entendimiento. Este entendimiento tiene una "plena espontaneidad de la intuición", es un "entendimiento intuitivo... que no procede de lo general a lo particular y así a lo individual (por conceptos), y para el cual no se da esa casualidad de la coherencia de la naturaleza en sus productos, según leyes *particulares,* con el entendimiento. Kant establece, pues, la idea de una forma especial del intelecto, un "intellectus archetypus", con la explícita limitación de que se trata sólo de una "idea", y de que este tipo de conocimiento es inaccesible al hombre.[151]

Es claro que con eso Kant ha formulado implícitamente el programa de un rebasamiento de las limitaciones del pensamiento metafísico. Y los grandes pensadores alemanes, ante todo Goethe y Schiller, se han adherido con entusiasmo a ese programa, sin preocuparse mucho por lo que Kant había dicho acerca de la inaccesibilidad de ese modo de conocimiento y de las limitaciones del conocimiento humano. También cae fuera del marco de este libro la exposición del modo como este nuevo método ha obrado en la filosofía alemana de la naturaleza, en Goethe y en Schiller. No hay duda de que esta cuestión está relacionada del modo más íntimo con el movimiento filosófico general que parte de Goethe y de Schelling bajo una influencia relevante de la *Crítica del juicio.* El estudio de la originalidad filosófica de Hegel en esta temática exigiría investigaciones especiales.

Vale la pena recordar a este propósito que Engels, tan atento siempre a explicitar la básica contraposición existente entre el pensamiento de Kant y el de Hegel, coloca juntos en este punto a los dos pensadores. Polemizando con Ernest Haeckel, que tan rudamente había contrapuesto mecanicismo y teleología, dice Engels: "Ya en Kant y en Hegel aparece el fin *interno* como protesta contra el dualismo. Aplicado a la vida, el mecanismo constituye una categoría inerme; lo más que podemos hacer por esta vía es hablar de quimismo, si no queremos renunciar a toda comprensión precisa de los nombres... El *fin interno* del organismo se impone luego en Hegel, V 224, por el *impulso. Pas trop fort.* El impulso asume la función de poner más o menos en armonía al ser vivo individual con su concepto. De aquí se desprende lo mucho que es una determinación

150 Kant, *op. cit.*, § 76, págs. 282 s.
151 Ibídem, § 77, págs. 284 ss.

ideológica esa idea del *fin interior*. Y, sin embargo, Lamarck está contenido en todo eso."[152]

El lector tendrá ya en claro, con sólo ese sumario repaso, que las viejas y cristalizadas contraposiciones que regían la problemática de la causalidad y la teleología habían entrado en movimiento ya en la etapa prehegeliana del idealismo clásico alemán. Al acercarnos a la problemática que es propiedad intelectual específica de Hegel hemos tenido que considerar ese ambiente general de desarrollo del pensamiento dialéctico. La nueva formulación de la teleología aparece en Hegel en relación con el problema del trabajo. Y más precisamente, en el lugar en que habla de la utilización de la herramienta por el hombre. Aducimos a continuación su exposición más madura del tema, que es la de las lecciones de 1805-1806.

"Es también el *contenido*, en la medida en que es lo querido, y el medio del deseo, la *posibilidad determinada* del mismo. Con la herramienta, o con el campo trabajado y hecho fértil, poseo la *posibilidad*, el *contenido*, en tanto que general. Por eso la herramienta, aunque medio, es superior al fin del deseo, que es particular; la primera abarca todas estas particularidades.

"Pero la herramienta no tiene aún en sí misma la actividad. Es cosa *inerte*, no se retrotrae a sí misma. Tengo además que trabajar con ella. Yo he tenido la *astucia* de introducirla entre mí y la coseidad externa, para preservarme, para cubrir con ella mi determinación y para desgastarla. El Yo sigue siendo el alma de esta concatenación, la actividad en relación con ella. Pero con esto ahorro sólo en la cantidad: sigo haciéndome callos. El hacerme-cosa-a-mí-mismo sigue siendo un momento necesario; la actividad propia del impulso no está aún en la cosa. Hay que poner además en la herramienta actividad propia, convertirla en algo independiente. Y esto puede ocurrir α) porque se utilice tan intensamente la compleja ambigüedad de la herramienta que en esa *contradicción* ella pueda reabsorberse en sí misma. Y la pasividad se convierte entonces en actividad, en firme colaboración. O β) porque se utilice la actividad propia de la naturaleza, la elasticidad del muelle del reloj, del agua, del viento, para hacer en su existencia sensible algo completamente diverso de lo que esas fuerzas querían hacer, para que su acción ciega se convierta en acción finalística y útil, en lo contrario de sí misma, en comportamiento racional de la naturaleza, en *leyes*, en su *existencia* externa. A la *naturaleza misma* no le ocurre nada con eso; sólo algunos *fines individuales* del *ser natural* se convierten en universalidad. El impulso se retira aquí totalmente del trabajo. Deja a la naturaleza desgastarse, lo contempla tranquilamente y gobierna con facilidad el todo: *astucia*. La *amplia* faz de la fuerza es así corroída por la punta de la astucia. La gloria de la astucia contra el poder consiste en aferrar a éste por una parte para que el poder se oriente contra sí mismo; se trata de atacarle, aferrarle como determinación, actuar contra ella o hacerla reabsorberse como movimento en ella misma: superarla"... [anotación añadida al margen; G. L.] "Viento, corriente poderosa, poderoso océano, dominados,

[152] *Dialektik der Natur*, *loc. cit.*, págs. 221, 222.

labrados. No hay que hacerle cumplidos —miserable sensibilidad la que se atiene a lo individual." [153]

Es fácil de apreciar la extraordinaria importancia filosófica de esas manifestaciones de Hegel. El análisis concreto de la dialéctica del trabajo humano supera en Hegel la contraposición antinómica de causalidad y teleología, es decir, muestra cuál es el lugar concreto que ocupa la consciente y humana posición de fines en el *seno* de la total conexión causal, sin romper esta conexión, sin rebasarla, sin apelar a ningún principio trascendente ni perder tampoco —como ocurrió, según hemos visto, a los pensadores anteriores— las determinaciones específicas de la posición de fines en el trabajo.

Como casi toda gran inflexión en la historia de la filosofía, este descubrimiento hegeliano es en su esencia extraordinariamente sencillo: todo hombre trabajador sabe instintivamente que no puede hacer con el instrumento del trabajo ni con el objeto del trabajo, etc., más que lo que permita la legalidad objetiva de esos objetos o de su combinación, o sea que el proceso del trabajo no puede rebasar nunca las conexiones causales de las cosas. Y ningún invento humano puede consistir más que en descubrir ocultas conexiones objetivas y hacer que éstas contribuyan entonces al desarrollo del proceso del trabajo. El carácter específico de la posición de fines consiste, como ven Hegel y Marx correctamente, en que la representación del fin es anterior a la puesta en movimiento del proceso del trabajo, en que el proceso del trabajo está destinado a realizar ese fin con ayuda de las conexiones causales, cada vez más profundamente conocidas, de la realidad objetiva.

Que esa posición de fines está ella misma causalmente condicionada —como enseña Spinoza con intenso énfasis— es verdad y obvio, pero no elimina, contra lo que cree Spinoza, el específico carácter de la conexión teleológica en el trabajo. Al contrario, el conocimiento de ese condicionamiento causal— que Hegel no ha ignorado en modo alguno, puesto que pone el origen del proceso de trabajo en la necesidad inmediata, y reduce siempre todos los perfeccionamientos del proceso del trabajo a sus fundamentos sociales, y, en última instancia, al impulso humano a satisfacer las necesidades insuprimibles— permite destacar aún más claramente la unidad dialéctica de causalidad y principio de finalidad en el trabajo. Pues todo este contexto muestra claramente que la amplitud y la profundidad de los conocimientos humanos sobre las conexiones causales de la naturaleza están condicionadas por las posiciones de fines en el trabajo humano. El hombre va conociendo cada vez más profundamente las conexiones causales de la naturaleza para hacer que ésta trabaje cada vez más para él. Con su posición de fines da otra forma y otra función a los objetos, y otras tendencias y modos de actuación a las fuerzas de la naturaleza, diversas de las que habrían tenido éstas, sin la intervención del hombre, en las conexiones causales espontáneas de la naturaleza. Pero, según la concepción de Hegel, esta nueva función de los objetos y de las fuerzas naturales es al mismo tiempo nueva y no lo es. El hombre no

[153] *Realphilosophie*, tomo II, pág. 198 s. También Lasson, pág. 422. *Realphilosophie*, tomo I, págs. 220 s.

puede utilizar para sus fines más que la "actividad propia de la naturaleza", y no puede añadir nada a la esencia, a las legalidades de la naturaleza. Pero la intervención de su posición de fines —que está a su vez legalmente, causalmente condicionada— arranca a las legalidades naturales nuevas posibilidades de acción hasta entonces desconocidas o sólo actualizadas casualmente. El concreto análisis hegeliano del proceso del trabajo humano muestra, pues, que la antinomia entre causalidad y teleología es en realidad una contradicción dialéctica en la cual se manifiesta la legalidad de una conexión real de la realidad objetiva misma en su movimiento, en su constante reproducción.

Con esto basta para afirmar que Hegel ha rebasado así ampliamente a sus precursores filosóficos. Hegel ha dado el primer paso hacia la recta comprensión de la relación y la interacción entre el hombre y la naturaleza. En el pensamiento de Kant y Fichte ha imperado, en cambio, en este punto un abstracto dualismo: la naturaleza se concebía unilateralmente como pasivo campo de acción o mera limitación de la actividad humana; con ello, y como ha dicho Hegel a propósito de Fichte, la actividad misma del hombre se sublimaba en una "pura y repugnante altura" de la moralidad abstracta. De ahí no podía salir más que la "mala infinitud" del progreso indefinido.

Schelling, aunque ha intentado sin duda convertir en objetivos los principios subjetivos de la *Crítica del juicio*, lo ha hecho de un modo meramente directo, abstracto y declarativo, complicándose además con una mística o quedándose en el marco de las limitaciones kantianas. Schelling quiere apresar la unidad de hombre y naturaleza mediante una idea que en sí misma no carece de profundidad filosófica: en el universo entero ve Schelling un proceso unitario de actividad, sin más diferencia entre el hombre y la naturaleza que el carácter consciente o inconsciente de las actividades respectivas. Pero la verdadera profundidad (y la limitación real) de esa idea no podía apreciarse más que con una real concreción de ambas actividades. Schelling no contaba con la posibilidad científica de conocer el "producir inconsciente" de la naturaleza. En esa situación ha sustituido por construcciones más o menos ingeniosas todo lo que no sabía. Y tampoco por lo que hace a la actividad consciente del hombre ha emprendido nunca Schelling un intento serio de concreción. La única actividad humana que ha estudiado con verdadero detalle y con comprensión ha sido la actividad artística. Pero incluso esta investigación le ha servido filosóficamente, en última instancia, para conseguir una analogía real documentable de la mística de la intuición intelectual. Por eso no rebasa el progreso indefinido kantiano fichteano. "La contraposición entre la actividad consciente y la inconsciente es infinita, pues si fuera superada en algún momento, se suprimiría también el fenómeno de la libertad, el cual se basa única y exclusivamente en ella." [154] Hegel habría podido aplicar perfectamente su crítica de Kant y Fichte a esta última conclusión de la teleología schellingiana.

Con Hegel, en cambio, y a consecuencia del preciso análisis del pro-

[154] *System des transzendentalen Idealismus* [Sistema del idealismo trascendental], *Werke* [Obras], *loc. cit.*, vol. III, pág. 602.

ceso del trabajo, se produce una concreción real tanto de la práctica humana cuanto de la relación del hombre a la naturaleza. Mientras que los románticos se limitan a declaraciones con gran gasto de lírica sobre la unidad del hombre con la naturaleza, Hegel, recusando rudamente toda "sensiblería miserable", estudia las conexiones reales de esa unidad. En *La ideología alemana* ha dicho Marx a este propósito "que la celebrada «unidad del hombre con la naturaleza» ha existido desde el comienzo en la industria, y de un modo diverso en cada época según el mayor o menor desarrollo de la industria".[155] No hay duda ninguna de que las concepciones de Hegel que hemos venido exponiendo significan un paso importante en la dirección de esa correcta comprensión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

La concreción dialéctica de la actividad humana que se expresa en la teleología hegeliana del trabajo muestra al mismo tiempo aquellas mediaciones que unen la práctica humana con la idea del progreso social. En toda vieja concepción de la teleología se produce necesariamente una falsa jerarquización de fin y medios. El carácter metafísico del planteamiento crea una rígida contraposición entre fin y medio, y como el fin tiene necesariamente un carácter "ideal", puesto que es necesariamente la representación de alguna consciencia, toda filosofía idealista le coloca en términos absolutos por encima de los medios.

Esto ocurre en las viejas teleologías por obvios motivos teológicos, puesto que el portador de la idea de fin es en esos sistemas siempre Dios. Pero tampoco el idealismo subjetivo de Kant y Fichte salva ese escollo: aunque su idea de fin se base en un *pathos* sinceramente revolucionario de la dignidad del hombre, la relación de fin a medio sigue siendo metafísica e idealista.

Por lo que hace a la consciencia inmediata, tampoco Hegel niega la apariencia de que, para ella, el fin esté más alto que el medio. Lo que el hombre quiere inmediatamente es, en efecto, satisfacer sus necesidades, y todo trabajo y toda herramienta, etc., le aparece en su consciencia inmediata como mero medio para aquel fin. Pero Hegel muestra la concreta dialéctica objetiva del proceso del trabajo, la cual rebasa necesariamente ese punto de vista de la consciencia inmediata. Y precisamente ese rebasamiento es el progreso. Ya antes hemos citado en otro contexto una sentencia de Hegel que dice: "El deseo tiene que empezar siempre por el principio"; y en la filosofía hegeliana de la historia hemos podido ver que el camino principal del desarrollo de la humanidad (en la terminología de Hegel: la historia del nacimiento del espíritu) pasa por el trabajo del "siervo", mientras que la detención del "señor" en el goce inmediato, en la satisfacción inmediata de las necesidades, es estéril para el ulterior desarrollo de la humanidad.

La dialéctica hegeliana del trabajo muestra también por qué todo eso es necesariamente así: en el trabajo, en la herramienta, etc., se expresa un principio más general, superior y más social. Aquí se conquista un terreno nuevo del conocimiento amplio y profundo de la naturaleza, y ello no

[155] Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie* [La ideología alemana], Berlín, 1953, pág. 41.

sólo para el hombre individual, sino para el desarrollo de la humanidad entera.

Al reproducirse ininterrumpidamente ese proceso, no se produce un tedioso progreso indefinido, sino la constante autorreproducción de la sociedad humana a una escala cada vez superior, aunque irregularmente superior. Por eso puede decir Hegel con razón que el medio está por encima del fin para el que se utiliza, por encima del deseo, por encima del instinto de satisfacción de las necesidades.

Hegel no ha inferido todas las consecuencias filosóficas de esta nueva concepción de la teleología sino algunos años más tarde, en la *Lógica.* (No sabemos en detalle hasta qué punto ha utilizado Hegel en las correspondientes partes de la *Lógica* apuntes de Jena, pero en los lugares decisivos de la *Lógica* comprobaremos que sus ideas básicas se remontan a las reflexiones de Jena que ahora estamos considerando.) A continuación aduciremos algunas de las principales exposiciones sistemáticas de Hegel sobre el problema de la teleología, tomadas de la *Lógica* —en parte porque nos parece importante mostrar que el análisis dialéctico del proceso del trabajo es el fundamento de la posterior exposición sistemática de la relación entre causalidad y teleología, entre teoría y práctica en la *Lógica,* y en parte porque Lenin, en su conspecto de la lógica hegeliana, ha anotado precisamente esos pasos con importantes observaciones, observaciones que arrojan una luz completamente nueva sobre la relación de la dialéctica hegeliana al materialismo histórico. Y no carece, naturalmente, de interés histórico el comprobar que aquellas concepciones de Hegel que, según el juicio de Lenin, han llevado al filósofo muy cerca del materialismo histórico, se basan en un análisis amplio y correcto de conexiones económicas, o sea que las aproximaciones de Hegel al materialismo histórico no son en modo alguno casualidades, manifestaciones de alguna enigmática y genial intuición, sino resultados de una lucha con los mismos problemas objetivos que dominaron victoriosamente los fundadores del materialismo histórico.

Lenin cita el siguiente paso de la *Lógica* de Hegel: "Puesto que el fin es finito, tiene además un contenido finito; según esto, no es un absoluto, ni algo *racional* en sí y simplemente. El *medio* es por su parte el centro externo de la conexión que constituye la realización del fin; aquí se manifiesta como tal la racionalidad del medio, que consiste en conseguirse en *esta externa alteridad* y precisamente *por ella.* En este sentido es el *medio superior* a los fines *finitos* de la finalidad *externa* —el *arado* es más de honrar que los goces y los fines preparados y conseguidos por él—. La *herramienta* se mantiene y persiste mientras desaparecen y se olvidan los goces inmediatos. El hombre posee con sus herramientas el poder sobre la naturaleza exterior, aunque, según sus propios fines, el hombre esté más bien sometido a la naturaleza." [156]

Lenin añade entonces las siguientes anotaciones marginales a esa exposición de Hegel: "Esbozos del materialismo histórico en Hegel." Y: "Hegel y el materialismo histórico." A continuación del texto transcrito escribe Lenin: "El materialismo histórico como una de las aplicaciones y

[156] *Werke,* vol. V, pág. 226.

los desarrollos de la genial semilla de ideas que se encuentra en Hegel en estado germinal." [157]

El lector que haya seguido hasta ahora nuestra exposición no necesitará comentario alguno para ver que las exposiciones de Hegel en la *Lógica* no hacen más que sistematizar las ideas de Jena que hemos citado extensamente, sin rebasarlas en cuanto al contenido. Incluso la idea de que el trabajo del hombre con la herramienta es en su esencia un final está contenido, como hemos visto, en diversos pasos de los trabajos económicos de Hegel en Jena. El juicio de Lenin se aplica, pues, también sin reservas a las consideraciones económicas del Hegel de Jena.

En la *Lógica* desarrolla Hegel más esas ideas, en el sentido de que la teleología, el trabajo humano y la práctica humana significan la verdad del mecanismo y del quimismo. Esta formulació supera en claridad sistemática a las consideraciones de Jena, pero sin que contenga fundamentos de contenido nuevos. Hay que destacar especialmente que Hegel contempla esta relación de la teleología con el mecanismo y el quimismo desde el punto de vista del modo como la técnica mecánica y química se relaciona con la realidad objetiva de la naturaleza, esto es, que ve en el proceso económico de la producción el momento por cuya eficacia la teleología se hace verdad del mecanismo y del quimismo. Lenin ha añadido un comentario corrido a esas observaciones de Hegel, realizando en él la transmutación de las mismas en consideraciones materialistas-dialécticas. Para dar al lector una idea plenamente clara de esta cuestión reproducimos las observaciones principales de Hegel y su crítica materialista por Lenin:

Hegel	*Dialéctica materialista*
...de aquí resulta la naturaleza de la subordinación de las dos formas anteriores del proceso objetivo; lo diverso en ellas en el progreso indefinido es el concepto que se les pone por de pronto externamente, el cual concepto es fin; no sólo es su sustancia el concepto, sino que también la exterioridad les es esencial, es el momento que constituye su determinación. La técnica mecánica o química, por su carácter de determinación externa, se ofrece así por sí misma a la relación final, que ahora contemplaremos con más detalle.	Dos formas del proceso *objetivo:* la naturaleza (la mecánica y la química) y la actividad humana que *pone fines.* La relación recíproca entre esas formas. Los fines del hombre parecen al principio extraños ("lo diverso") en la relación a la naturaleza. La consciencia del hombre, la ciencia ("el concepto"), refleja la esencia, la sustancia de la naturaleza; pero al mismo tiempo esa consciencia, en su relación a la naturaleza (que no coincide inmediata ni simplemente con ella) es una exterioridad. La técnica mecánica y química sirve también a fines humanos porque su carácter (contenido existente) subsiste en su determinación por las circunstancias externas (las leyes de la naturaleza).

Lenin añade a toda esa sección de la *Lógica* hegeliana las siguientes observaciones finales: "En realidad, los fines humanos son producidos por el mundo objetivo, y presuponen éste, lo encuentr como lo dado y

[157] Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass, loc. cit.*, pág. 109.

presente. Pero al hombre le *parece* que sus fines proceden de fuera del mundo, que son independientes del mundo («libertad»). NB: todo lo que se dice en el parágrafo acerca del «fin subjetivo».”[158]

Hegel se encuentra así con todo un nuevo planteamiento sobre la posición de la práctica humana en el sistema de la filosofía; y no hará falta ya una discusión detallada para ver que esa nueva concepción de la práctica consiste en que para Hegel el trabajo, la actividad económica del hombre, constituye ahora, por así decirlo, la forma originaria de la práctica humana. Como dice Marx en las Tesis sobre Feuerbach, la hazaña más importante del idealismo clásico alemán ha consistido en explicitar el “aspecto activo” en filosofía, descuidado por el viejo materialismo. Este proceso ha empezado ya con Kant y Fichte. Pero en estos pensadores la concepción de la práctica se desorbita moralísticamente, la práctica se concibe de un modo unilateralmente exacerbado, y así surge en sus sistemas aquella rígida contraposición de teoría y práctica, aquel abstracto aislamiento de la “razón práctica” cuya crítica por Hegel conocemos ya. Pero no sólo conocemos la crítica hegeliana de la filosofía práctica del idealismo subjetivo, sino también su propia y positiva idea acerca de cómo puede fundamentarse filosóficamente una teoría de la práctica humana. Remitimos al lector a las consideraciones de Hegel sobre el trabajo, la herramienta, etc., a sus análisis del “dominio y la servidumbre” en la *Fenomenología del espíritu*. Estas tendencias de Hegel cobran en la *Lógica* una forma conjuntada y sistemática de la que Lenin ha dado también una crítica básica en sus comentarios a Hegel.

Hegel compara aquí la “idea” de lo práctico con el conocimiento meramente teorético y llega así a los siguientes resultados: “Pero en la idea práctica se contrapone como real a lo real... Esta idea es superior a la idea del conocimiento contemplativo, pues no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino, además, la de lo simplemente real.”[159] En sus posteriores exposiciones da Hegel una fundamentación detallada de la superioridad concreta de la idea práctica sobre la meramente teorética, fundamentación que, como el lector comprenderá sin más, no tiene nada que ver con el “primado de la razón práctica” kantiano-fichteana, sino que constituye más bien su contrario diametral. Dice Hegel: “Esta deficiencia puede considerarse también diciendo que la idea *práctica* carece del momento de la *teorética*. En esta última no se encuentra por la parte del concepto subjetivo, contemplado en sí mismo, más que la determinación de la *universalidad:* el conocimiento se sabe sólo como aprehensión, como la identidad, en sí misma *indeterminada*, del concepto consigo mismo; el cumplimiento, es decir, la objetividad determinada en la misma, no es para ese conocimiento más que algo *dado*, lo *verdaderamente-existente* es la realidad presente e independiente de la posición subjetiva. Para la idea práctica, en cambio, esa realidad, que se le enfrenta como limitación insuperable, vale sólo como lo en sí mismo nulo, que no podrá recibir determinación verdadera y valor propio sino por los fines del bien. Por eso la voluntad obstaculiza la consecución de su propio fin, porque se separa

158 Hegel, *loc. cit.*, pág. 27. Lenin, *loc. cit.*, págs. 107 s.
159 Ibídem, págs. 310 s.

del conocimiento, porque la realidad exterior no cobra para ella la forma de lo verdaderamente existente: por eso la idea de lo bueno no puede complementarse más que con la idea de lo verdadero." [160]

Lenin ha transcrito enteramente ese paso añadiéndole los siguientes comentarios críticos: "El conocimiento... encuentra lo verdaderamente existente ante sí, como realidad presente independiente de la opinión subjetiva (posición). (Esto es materialismo puro.) La voluntad del hombre, su práctica, obstaculiza la consecución de su propio fin... porque se separa del conocimiento y no reconoce la realidad exterior como lo verdaderamente existente (como la verdad objetiva). Es necesaria la *unión del conocimiento con la práctica*." [161]

Para la temática que constituye aquí el centro de nuestra investigación, a saber, el que Hegel se haya convertido en precursor del materialismo histórico con sus intentos de apropiarse el objeto y el método de la economía y dominar su dialéctica interna, son de la mayor importancia algunas observaciones de Lenin enlazadas directa o casi directamente con esos pasos de la *Lógica* cuya orgánica relación con los estudios económicos de Hegel en Jena es ya manifiesta. A continuación del paso últimamente citado dice Lenin, coincidiendo con la doctrina hegeliana —aunque, naturalmente, con correcciones críticas materialistas—, que el principio práctico de Hegel es esencialmente en su relación a la realidad objetiva la inferencia. Dice Lenin: "«Inferencia de la acción»... La *acción*, la práctica, es para Hegel una *«inferencia» lógica*, una figura de la lógica. Y es verdad. Pero, naturalmente, no en el sentido de que la figura de la lógica tenga su ser-diverso en la práctica del hombre (= idealismo absoluto), sino en el sentido de que, viceversa, la práctica del hombre, por repetirse miles de millones de veces, se imprime en la consciencia humana como figuras lógicas. Estas figuras tienen precisamente (y sólo) la firmeza de un prejuicio y carácter axiomático gracias a esa repetición miles de millones de veces." [162]

Algunas páginas antes, pero también en el comentario crítico a las consideraciones de Hegel sobre la práctica y el conocimiento, Lenin ofrece una caracterización conclusiva de la relación aquí estudiada entre Hegel y Marx:

"Y todo esto en el capítulo «La idea del conocimiento» (cap. II), en la transición hacia la «idea absoluta» (cap. III), lo cual significa sin duda alguna que en Hegel la práctica actúa como eslabón de enlace en el análisis del proceso del conocimiento, y precisamente como transición hacia la verdad objetiva (en Hegel: «absoluta»). *Por tanto, Marx enlaza directamente con Hegel* [cursiva mía; G. L.] al introducir en la teoría del conocimento el criterio de la práctica: cfr. las Tesis sobre Feuerbach." [163]

Vemos, pues, que el nuevo planteamiento de Hegel por lo que hace a la teleología, a la conexión entre la posición de fines y la actividad económica del hombre en particular —y luego, partiendo de ella, la práctica

160 Hegel, *loc. cit.*, págs. 313 s.
161 Lenin, *loc. cit.*, pág. 138.
162 Ibídem, pág. 139.
163 Ibídem, pág. 133.

humana en general—, es de importancia decisiva para todo el sistema filosófico de Hegel. Con ello se supera la separación mecánica de teoría y práctica llevada a cabo por el idealismo subjetivo de Kant y Fichte, y se establece una conexión objetiva entre la práctica humana y la realidad objetiva. Esta vuelta a la objetividad significa, obviamente, una aproximación a importantes pensadores anteriores, como, por ejemplo, Spinoza y Hobbes.

Pero la objetividad de Hegel está filosóficamente por encima de la de sus grandes predecesores, pues Hegel ha incluido en su concepción la dialéctica del "aspecto activo" del hombre, haciendo, por tanto, que ésta cobre un papel en la idea de realidad objetiva; aún más, este "aspecto activo" desempeña el papel decisivo en la teoría del conocimiento de la dialéctica hegeliana, en el conocimiento de la realidad objetiva. La relación entre teoría y práctica recibe así una clarificación superior a la que había podido alcanzar hasta entonces en toda la historia de la filosofía. Es una altura con la cual podía ya enlazar Marx directamente y desde la cual podía ya elevar la relación entre teoría y práctica a la altura definitiva de la claridad filosófica.

Este superior conocimiento de las relaciones entre teoría y práctica tiene las más amplias consecuencias para la dialéctica de las categorías esenciales del sistema filosófico. No tendremos que ocuparnos aquí más que de unas pocas cuestiones de este contexto (las categorías de libertad y necesidad, de casualidad y necesidad). Y al hacerlo veremos que el correcto conocimiento hegeliano de estas categorías procede de la misma fuente que los nuevos conocimientos filosóficos hasta ahora analizados. También podremos observar al mismo tiempo que los límites de la correcta dialéctica, el punto en que la profunda dialéctica de la objetividad se transmuta en una mistificación idealista, se encuentra en el lugar en el que por diversas razones fallan los conocimientos económicos de Hegel, en el lugar en el cual su conocimiento de la sociedad misma se pierde en mistificaciones.

Hegel se acerca con sorprendente consciencia a los problemas de la economía en su relación con los problemas filosóficos. Hemos podido observar ya lo conscientemente que enlaza Hegel el problema de la práctica con el trabajo, con la actividad económica. Pero esta claridad metodológica de Hegel no se limita en modo alguno al tratamiento de problemas particulares. Hegel tiene plena consciencia de que las categorías de la acción se manifiestan del modo más preciso en la esfera de la economía. En las observaciones introductorias al ensayo sobre el derecho natural, Hegel habla claramente sobre estas cuestiones metodológicas; y el que en ese lugar hable de derecho natural y no explícitamente de economía no altera en nada la sustancia de la cosa, pues sabemos ya que las categorías económicas desempeñan, según Hegel, un papel decisivo en toda la estructura de la sociedad y en su tratamiento científico. Hablando de cómo el mundo se refleja en el espejo de la ciencia, dice Hegel en el lugar indicado que "la situación del derecho natural [es] la que le es más próxima, porque se refiere inmediatamente a lo ético, al motor de todas las cosas humanas, y por eso la ciencia del mismo tiene una existencia, se incluye en la necesidad de ser una con la imagen empírica de lo ético, que tam-

bién es en la necesidad, y tiene que expresar como ciencia esa imagen en la forma de la universalidad".[164]

El problema de la libertad y la necesidad recibe en Hegel una concreción por el procedimiento, ante todo, de tratarlo en una determinada conexión histórico-social. La lucha de Hegel contra el idealismo subjetivo en el terreno de la ética se refiere ante todo, como hemos visto, al abstracto aislamiento del concepto de libertad, separado de la realidad histórico-social. Al convertir Hegel la individualidad del individuo en fundamento de la comprensión de la sociedad moderna, al intentar concebir la actividad inmediata de ese individuo con ayuda de las categorías de la economía clásica, la totalidad del automovimiento de la entera sociedad tiene que aparecer como producto de las actividades particulares y, por tanto, casuales, de los individuos. Ya hemos citado diversas manifestaciones de Hegel de las que resulta inequívocamente esa concepción, en completa armonía con la de Adam Smith. Pero para conseguir una imagen completamente clara de sus concepciones a este respecto tenemos que traer también a colación su posterior caracterización de la economía como ciencia. En aquel lugar Hegel concibe resumidamente el problema de la casualidad y la necesidad como cuestión fundamental de esta ciencia. Esta concepción armoniza plenamente con aquellas exposiciones de Jena, con la diferencia de que los fines de conocimiento que se proponía en Jena no le obligaban aún a exponer coherentemente sus ideas acerca de la economía como ciencia. La exposición de la *Filosofía del derecho* es del siguiente tenor: "...este confuso hormiguero de la arbitrariedad produce determinaciones generales, y este elemento aparentemente disperso y sin idea se mantiene por obra de una necesidad que interviene por sí misma. El descubrir ese elemento necesario es objeto de la economía estatal, una ciencia que honra al pensamiento, porque descubre las leyes de una masa de casualidades. Es un interesante espectáculo ver cómo tienen su reacción aquí todas las conexiones de hecho, cómo se agrupan las diversas esferas especiales, cómo influyen en otras y cómo reciben de otras promoción u obstáculo. Esta interpenetración, que al principio resulta increíble, es sumamente notable y tiene una semejanza con el sistema planetario, que no muestra nunca al ojo más que movimientos irregulares, pero cuyas leyes pueden, a pesar de todo, descuhrirse".[165]

Sobre esa base Hegel plantea por vez primera de un modo concreto y resuelve correctamente, en el marco de la totalidad concreta y movida de la vida histórico-social del hombre, la cuestión de la relación entre libertad y necesidad. Engels ha dicho lo siguiente sobre esta solución hegeliana: "Hegel fue el primero en exponer correctamente la relación entre libertad y necesidad. La libertad es para él la comprensión de la necesidad. «La necesidad es *ciega sólo en la medida en que no es conceptuada.*» La libertad no consiste en la soñada independencia respecto de las leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de esas leyes y en la posibilidad consiguiente de hacerla obrar con plan para la obtención de determinados

[164] Lasson, pág. 330.
[165] *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho], § 189, en *Werke*, vol. VIII, página 255, apéndice. Lasson, pág. 236.

fines."[166] El contexto de esta concepción de la libertad y la necesidad constituye, como hemos visto, el centro de las consideraciones de Hegel sobre la teleología y, en relación con ello, el de su análisis de la actividad humana en general. El aspecto puramente económico de este problema nos es ya conocido, así como, en estrecha relación con esto, la dialéctica del desarrollo progresivo del conocimiento humano de las legalidades de la naturaleza como fundamento de aquella actividad. También podemos recordar lo apasionadamente que ha tomado posición Hegel contra la supuesta sublimidad del concepto abstracto de libertad kantiano-fichteano. Lo que ahora nos interesa es contemplar brevemente qué efectos tiene ese modo de entender estos problemas en el tratamiento de la totalidad concreta de la sociedad y de su historia. Pues resulta sin más de la concepción hegeliana que precisamente la vida histórica, como real campo de acción de la libertad, aparezca como el terreno de lucha de la dialéctica de la libertad y la necesidad.

Es sabido que la posterior filosofía hegeliana de la historia tiene como concepto central el de la "astucia de la razón". Traducida a un lenguaje prosaico, esa expresión significa que aunque los hombres hacen sin duda ellos mismos su propia historia, aunque el motor real de los acontecimientos históricos está en las pasiones de los hombres, en sus esfuerzos individuales y egoístas, sin embargo, según la orientación principal resultante de la totalidad de esas pasiones individuales, se crea *algo diverso* de lo que desean y buscan los hombres que actúan; y que ese algo diverso no es en modo alguno algo casual, sino que en él se expresa precisamente la legalidad de la historia, "la razón en la historia", el "espíritu", según las expresiones de Hegel.

Este término "astucia" tiene en Hegel una larga prehistoria que arranca en Jena. Recordemos que en el análisis de la herramienta (cfr. pág. 341), tan importante metodológicamente, Hegel ha utilizado ya ese término para conceptuar filosóficamente la relación del hombre trabajador a la naturaleza. En íntima relación con eso aplica Hegel luego el mismo concepto de astucia a la relación del Estado y el gobierno al hombre individual y, en especial, a la totalidad de las relaciones económicas entre los hombres. En el capítulo próximo mostraremos detalladamente cómo se insertan en este punto las limitaciones de la economía hegeliana, sus ilusiones idealistas respecto del Estado; ilusiones que, como también veremos, están estrechamente relacionadas con sus ilusiones napoleónicas generales.

Pero no es ésa la única fuente de las concepciones de Hegel. Esas concepciones cobran además un acento específico por la influencia del período en el que vive el filósofo. El origen histórico de las concepciones hegelianas es ante todo la concepción social de Hobbes y Mandeville, según la cual las pasiones malas y hasta viciosas de los hombres producen en su interacción el equilibrio de la sociedad capitalista, asegurando el progreso histórico. Esta concepción ha sido luego desarrollada y generalizada por la filosofía de la utilidad de los principales representantes de la Ilustración francesa (aunque sin duda, como ha mostrado Marx, en un sentido también idealista e ilusionista); la economía de Smith da, por último,

[166] *Anti-Dühring*, Berlín, 1948, pág. 138.

un fundamento a todas esas teorías y muestra a la sobria luz de los hechos reales y de sus reales conexiones el alcance de esas concepciones, su penetración y arraigo en la realidad.

La concepción social de Hegel recoge la herencia de todo ese desarrollo ideológico. El siguiente paso de las lecciones de 1805-1806 puede mostrar lo cerca que estuvo de esa herencia: "Lo real, naturalmente, no tiene el mismo aspecto externo que lo ideal, porque el observador se atiene a lo inmediato, a lo necesario. Es necesario poder soportar el desenfreno, la decadencia, la ligereza, el vicio de los individuos; el estado de *la astucia*." [167] Y en otro lugar resume Hegel su pensamiento sobre ese tema: "*Astucia del gobierno* dejando hacer al *egoísmo* de los demás; derecho, entendimiento del comerciante, que sabe lo que importa en el mundo: utilidad; utilizarlo en su *utilidad* y situarlo de tal modo que revierta a ella misma." [168]

Además de lo que se refiere a la teoría hegeliana de la relación entre la sociedad civil y el Estado, es notable en ese paso que Hegel compare esa actividad con la del comerciante en la sociedad misma, y que intente equiparar el concepto de la "astucia" del gobierno a su general concepto económico de astucia. Aún más claramente se expresa esta tendencia de Hegel en otra observación marginal al mismo escrito: "Lo supremo no es la *artificiosidad* del poder *legislativo*, etc., sino *ello mismo. Libre entrega al poder de la necesidad* —astucia de dejar hacer al individuo; si cada cual *se ocupa de sí* —desemboca en lo general— suprema autorreflexión del espíritu. *Garantía* contra la arbitrariedad; constitución general de los estamentos —no estamentos territoriales; razón general— fluidez de todo lo individual. La *razón* del pueblo es tan hábil cuanto lo sean las instituciones." [169] De todo esto resulta claramente que luchan en Hegel dos tendencias de pensamiento, siendo ley decisiva para ambas la teoría de la astucia, la dialéctica hegeliana de libertad y necesidad. Por una parte, la astucia del gobierno frente al automovimiento de la economía en la moderna sociedad burguesa; por otra parte, la astucia de la razón, que se expresa en ese automovimiento mismo y regula autónomamente la producción, la reproducción y el movimiento de la sociedad capitalista.

Ya más de una vez hemos aducido las concepciones de Hegel acerca del modo como obra en la historia universal esa dialéctica de libertad y necesidad. Remitimos al lector a las exposiciones de Hegel acerca del papel del tirano en la historia, de la necesidad de su aparición y la necesidad de su desaparición (cfr. págs. 310 ss.).

Hemos visto también que Hegel percibe una dialéctica análoga en el papel desempeñado por los grandes hombres, los "individuos histórico-universales". (Cfr. sobre Richelieu, pág. 307.) Por eso nos limitaremos aquí a aducir unas consideraciones complementarias tomadas de las lecciones de Hegel de la época de Jena en las que se expresa de un modo especialmente plástico lo estrechamente que se enlaza en la dialéctica hegeliana de la historia la conexión de la libertad y la necesidad con la de la

[167] *Realphilosophie*, vol. II, pág. 251.
[168] Ibídem, pág. 262.
[169] Ibídem, pág. 252.

casualidad y la necesidad. En una de esas lecciones se pone a hablar Hegel del genio artístico. Y en abierta polémica con la divinización y la mistificación románticas del genio ofrece un sobrio análisis de la interacción entre la actividad individual del genio y el movimiento social en su conjunto, la vida del pueblo. "Aquellos a los que llamamos *genios* han conquistado alguna especial habilidad en la que convierten en obra propia las imágenes generales del pueblo, como otros hacen con otras cosas. Lo que produce no es invención suya, sino invención del pueblo *entero*, o el *descubrimiento* de que el pueblo ha descubierto su esencia. Lo que pertenece al artista como *tal artista particular* es su actividad formal, su especial habilidad, su modo de exposición, e incluso para esto ha sido educado en la habilidad general. El artista es como uno que se encontrara entre trabajadores que construyeran un arco de piedra cuyo andamiaje fuera invisible y existiera como idea. Cada cual va poniendo su sillar. Igual el artista. Ocurre, por caso, que él es el último; al poner su sillar, éste resulta ser la clave, y el arco se sostiene finalmente. Al poner esa última clave de arco, el artista descubre que el conjunto es un arco, lo dice, y así parece que sea el inventor." [170]

Aún más claramente se expresa esa temática en un curso contemporáneo en el que Hegel habla explícitamente del papel de la personalidad relevante en la historia, especialmente en las épocas de transición. "Estas reflexivas naturalezas no hacen más que pronunciar la palabra, y los pueblos se adherirán a ellos. Los grandes espíritus que consiguen hacer esto tienen que estar *limpios*, para poder hacerlo, de todas las peculiaridades de la imagen anterior. Si quieren consumar la obra en *su* totalidad, tienen que comprender antes aquella imagen en *su* totalidad. Tal vez no la aferren más que por un extremo, y entonces se limitarán a llevarla adelante. Pero como la naturaleza quiere el *todo*, rechaza esa punta o *extremo* en que se colocan y produce otros hombres; y también éstos son unilaterales, una sucesión de individuos, hasta que la obra entera está consumada. Pero si ha sido la obra de *un* hombre, entonces éste ha tenido que conocer el todo, y ha tenido que limpiarse, por tanto, de toda limitación." [171]

En estas exposiciones de Hegel se manifiesta sin duda también la limitación de su pensamiento, de que vamos a hablar enseguida y que consiste en mistificar el proceso histórico como totalidad, poniendo en su base un portador consciente, el "espíritu". En el marco de esa limitación es, empero, muy visible lo sobria y dialécticamente que contempla Hegel la conexión entre el "individuo histórico-universal" y el decurso histórico, y lo enérgicamente que subordina el papel histórico de la gran personalidad a la ejecución de las tareas objetivas puestas a la sociedad por las circunstancias objetivas de su propio desarrollo. Por otra parte, puede apreciarse también que Hegel ve claramente el papel del azar en la selección de aquellos hombres que consiguen dominar una tarea histórico-mundial de orden político, artístico, etc.

Por esta claridad es Hegel también en este terreno un precursor del

170 Rosenkranz, pág. 180.
171 Ibídem, pág. 189.

materialismo histórico. Marx y Engels han concretado sin duda, de un modo materialista, esta dialéctica de la casualidad y la necesidad, mucho más de lo que pudo hacerlo Hegel, y han superado la concepción mistificada del decurso histórico total mediante el lenguaje, realmente científico del materialismo histórico. Sólo con sus sucesores vulgarizadores de la II Internacional ha surgido aquella mecánica hipertensión de la necesidad que anula totalmente el papel de la personalidad, de la actividad humana de individuos concretos, en la historia y convierte la necesidad en un autómata (para uso del oportunismo), que funciona sin actividad humana. Lenin y Stalin han limpiado el materialismo histórico de esa vulgarización mecanicista y han restablecido también en este punto la doctrina de Marx y Engels, al mismo tiempo que la desarrollaban.

Pero ya el Engels de los últimos años tuvo ocasión y necesidad de combatir ideológicamente esta forma de vulgarización y mecanización de la historia. Citaremos aquí un paso de su carta a Heinz Starkenburg, que no sólo ofrece una rectificación de esas falsas teorías, sino que muestra además claramente lo lejos que ha llegado Hegel en el correcto conocimiento de estos hechos y el mucho trabajo metodológico preparatorio que ha realizado en este punto para el materialismo histórico. Engels parte en sus observaciones de la dialéctica de la necesidad y la casualidad, y dice al respecto: "Y aquí aparecen los llamados grandes hombres. No es, naturalmente, una casualidad el que surja un determinado gran hombre precisamente en tal época y en tal país determinado. Pero si lo suprimimos mentalmente, se produce una necesidad de sustitución, y la sustitución se encontrará tan bien que mal, aunque sea a la larga. El que Napoleón, ese corso precisamente, fuera el dictador militar que necesitaba la República Francesa agotada por sus guerras, es lo casual; pero que a falta de un Napoleón otro habría cubierto ese lugar, está probado por el hecho de que un hombre tal se ha encontrado siempre que ha sido necesario: César, Augusto, Cromwell, etc. Aunque Marx hallara la concepción materialista de la historia, Thierry, Mignet, Guizot todos los historiadores ingleses hasta 1850 prueban que había una tendencia hacia ese descubrimiento, y el descubrimiento de la misma concepción por Morgan prueba que el tiempo estaba maduro para ese descubrimiento, que esa concepción *tenía necesariamente* que descubrirse." [172]

La limitación decisiva de la concepción histórica hegeliana, la que le ha impedido aplicar concreta y correctamente al proceso histórico sus correctas concepciones filosóficas generales sobre la relación entre necesidad y libertad, es su desconocimiento de la lucha de clases como motor de la sociedad y de la historia. Hegel tenía un saber universal suficiente y una mirada lo suficientemente sobria y sin prejuicios para descubrir en casos particulares las contradicciones de clase en la sociedad. (Nos remitimos a sus observaciones sobre la relación entre el nacimiento de las fábricas y la pobreza (cfr. pág. 329). Pero su concepción general de la sociedad y de la historia es aún de tal naturaleza que no puede ver el papel motor de las contradicciones de clase en el seno de la sociedad, ni puede,

[172] Engels a Starkenburg, 25 de enero de 1894, en Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, 2 vols., Berlín, 1952, pág. 475.

por tanto, ser capaz de inferir de las leyes de su movimiento consecuencias metodológicas generales.

Los diversos Estados se presentan, pues, en la filosofía hegeliana de la historia como individualidades unitarias y cerradas. Hegel ve sin duda que detrás de esas individualidades se ocultan desarrollos sociales. Piénsese, por ejemplo, en cómo reduce la unidad de Francia y la división de Alemania a las diversas formas de disolución del feudalismo. Pero estas acertadas visiones no tienen consecuencias metodológicas. La historia universal sigue presentándosele como una lucha por el poder entre las naciones y los Estados internamente "unitarios".

Hegel contempla esa lucha tan sobriamente como ha contemplado la lucha económica de los individuos en la sociedad burguesa. Esa lucha aparece en la *Fenomenología del espíritu* como el "reino animal espiritual", y la analiza como el retorno, o hasta como la imagen propia, del estado de naturaleza, de la lucha hobhesiana de todos contra todos. Veremos que la regulación legal de las situaciones económicas —que son también para Hegel un *bellum omnium contra omnes*— desempeña un importantísimo papel en la filosofía hegeliana de la historia, un papel, en realidad, exagerado por sobrestimación; aunque su concepción de la posibilidad y la necesidad de la regulación jurídica es radicalmente distinta de la de Kant. Con la constitución en Estado de un pueblo, una sociedad, termina empero para Hegel la posibilidad de toda regulación de los individuos estatales. En sus lecciones de 1805-1806 dice Hegel: "El todo es individuo, pueblo vuelto contra otros. El restablecimiento de la situación indiferente del individuo, el *estado de naturaleza*, se hace *real* en este estadio. La situación es en parte de tranquila subsistencia de los individuos independientemente los unos de los otros, soberanía; y en parte también enlace entre ellos mediante *tratados*. Pero los tratados no tienen la *realidad* del verdadero contrato, ni la fuerza *existente* de éste; pues el individuo nacional es lo general como fuerza existente. Por eso no pueden considerarse como *contratos* civiles: no son constrictivos en cuanto que los denuncia una de las dos partes. Hay un constante engaño en el concertar tratados, obligarse y luego anular esas obligaciones." [173]

Más tarde consideraremos el grande y enfático papel que desempeña la guerra en la filosofía hegeliana de la historia de los años de Jena. Cierto que, a pesar de su napoleónica sobrestimación de la guerra, Hegel la contempla con su habitual sobriedad y su sentido histórico. Por una parte —como se desprende de las palabras finales de la última cita— Hegel polemiza con la utopía kantiana de la paz eterna. Pero por otra parte está muy lejos de tomar en serio las proclamas de los partidos beligerantes. Hegel no tiene oscuridad alguna por lo que hace a la relatividad de los conceptos de guerra defensiva y agresiva en sentido práctico. Cada parte afirma estarse defendiendo y ser atacada por la otra. La cuestión es del todo irresoluble a ese nivel. En su escrito sobre la constitución de Alemania ha dicho Hegel: "Cada parte basa su pretensión en el derecho y acusa a la otra de haber lesionado un derecho... El público toma partido, cada partido proclama que tiene el derecho de su parte, y los dos

[173] *Realphilosophie*, vol. II, págs. 260 s.

partidos tienen derecho; son precisamente los derechos mismos los que han entrado en conflicto."[174]

Consecuentemente infiere Hegel que estas luchas entre Estados son directas luchas por el poder en las que Dios, el espíritu del mundo, se pone siempre en cabeza de los batallones más fuertes. Este sobrio realismo en la concepción de los hechos históricos es hoy utilizado por los ideólogos del período imperialista para hacer de Hegel un precursor de la hueca "política de fuerza" del tipo de Treitschke (Meinecke, Heller, etc.). Pero estos caballeros pasan por alto dos "pequeñeces". Primero, que, a pesar de su desconocimiento de la lucha de clases, Hegel no considera el poder de un Estado como un rayo que caiga de un cielo sin nubes ni como el producto de algún "genio". Nos bastará con recordar su contraposición entre Alemania y Francia para ver claramente que la superioridad política inmediatamente aparente no es para Hegel sino cosa mediada, y que Hegel se ha esforzado siempre profundamente por descubrir aquellas mediaciones, aquellas circunstancias sociales objetivas que se ocultan detrás de aquella inmediatez. Y cuando, más tarde, con ocasión de la aplastante derrota de Prusia en la batalla de Jena-Auerstedt (1806), se sitúa con todas sus simpatías del lado de Napoleón y contra Prusia, ello no ocurre por admiración de la "superior fuerza" del emperador francés, sino por simpatía por la herencia social de la Revolución Francesa y desprecio del feudalismo final de Prusia.

Este ejemplo mismo nos lleva ya al segundo punto que tiene que aducirse contra la deformación histórica de Meinecke, Heller y otros más. Estos falseadores olvidan totalmente que Hegel ha sido el ideólogo de un período revolucionario, el período de la constitución revolucionaria de las grandes naciones modernas. Hegel ha considerado con razón ese proceso como un progreso. En la dialéctica histórica de ese proceso, que, en la realidad, ha tenido lugar frecuentemente en forma de grandes guerras, Hegel ha visto ese estado de naturaleza en el cual, partiendo de la dialéctica inmediata de las relaciones entre los hombres, se impone el desarrollo del espíritu hacia su estadio supremo. Hegel identifica ese estadio supremo en la moderna sociedad civil de un gran pueblo constituida en nación. Con ello ha concebido de un modo acertado en general el problema básico de la época, y ha visto también con extraordinaria agudeza el modo como esa dialéctica se impone necesariamente en el curso de los acontecimientos aparentemente casuales y arbitrarios de la historia universal.

La limitación de su concepción histórica se manifiesta muy naturalmente en el hecho, por una parte, de que con esta perspectiva quede cerrado su horizonte histórico, y, por otra parte, como veremos detalladamente más tarde, en el hecho de que tampoco él pueda levantarse con el pensamiento por encima de las reales contradicciones que suponía en la época la realización de la unidad alemana: su sistema no refleja más que uno de los extremos de las contradicciones, entonces sin resolver, de esta cuestión central de la revolución democrática en Alemania (Lenin).

Pero todo eso no tiene nada que ver, ni histórica ni filosóficamente,

[174] Lasson, págs. 99 s.

con Bismarck ni menos con la *Machtpolitik* o política de fuerza del imperialismo alemán. Meinecke, Heller y los demás cometen la misma deformación histórica de que han sido culpables los diversos oportunistas social-imperialistas durante la guerra mundial, al aplicar antihistóricamente frases de Marx y Engels sobre la real progresividad de las luchas por la independencia nacional a la guerra mundial imperialista, con el objetivo de defender y apoyar esa guerra por supuestamente "justa" y "nacional". No hay duda de que determinadas oscuridades, imprecisiones y contradicciones de Hegel —si se usa un hábil y sofístico arte en la cita— dan pie para esa falsificación histórica, a diferencia de lo que ocurre con las ideas de Marx y Engels. Pero la falsificación incluso de las concepciones de éstos muestra que las deformaciones imperialistas no necesitan mucho pretexto para conseguir su apologia del imperialismo.

La línea básica de la concepción histórica de Hegel tiene, pues, que llevar al concreto terreno de la realización de la práctica humana como culminación de la comprensión filosófica del proceso histórico real que ha conducido a la constitución de la moderna sociedad burguesa. Como hemos visto, esa necesidad nace de las acciones de los hombres, de sus aspiraciones y pasiones, partiendo de todo lo cual la dialéctica de la necesidad y la libertad consigue resultados más generales y más altos que los fines que se habían puesto los hombres en sus acciones. La concreta dialéctica de la necesidad y la libertad consiste, pues, precisamente, según Hegel, en que esas pasiones individuales, esas aspiraciones egoístas de los hombres, han sido tan necesarias para la realización del proceso histórico como superiores son sus resultados a lo inmediatamente contenido y buscado por dichas fuerzas en su individualidad. Con eso quedan ampliamente superadas las concepciones de la moral y de la historia del idealismo subjetivo. El movimiento histórico no es ya para Hegel un progreso indefinido, sino un concreto desarrollo; sociedad e historia no son ya abstractas aspiraciones de una "voluntad pura" aún más abstracta.

En el esfuerzo por superar la concepción idealista-subjetiva tanto de la práctica cuanto de la historia, Schelling se ha anticipado a Hegel hasta cierto punto. La transformación del principio teleológico de la *Crítica del juicio* estaba destinada, en la voluntad de Schelling, a conseguir una concepción concreta y unitaria del desarrollo de la naturaleza y de la historia. En ese intento llega Schelling, en un determinado punto, a una cierta altura de comprensión dialéctica, al conseguir cierta idea de que en la historia se realizan más cosas, y cosas diversas, que las deseadas por los hombres en su acción. Schelling habla de la "presupuesta relación de la libertad a una necesidad oculta... por la cual los hombres tienen que convertirse, por su propia acción, en causas de algo que no querían, o por la cual, a la inversa, tiene que fracasar algo que querían conseguir con su libertad y con el esfuerzo de todas sus energías".[175] Pero Schelling no consigue desarrollar esas correctas ideas hasta hacer de ellas conocimiento real. La necesidad de que aquí habla Schelling se contrapone, según él, como "inconsciente", a la libertad como lo "consciente". La contraposición es rígida, y esa rigidez llega tan lejos que Schelling obtiene

[175] *System des transzendentalen Idealismus*, *loc. cit.*, vol. III, pág. 594.

del principio de que lo "inconsciente" es la base de la objetividad histórica la siguiente conclusión: "Pero es totalmente imposible producir con la consciencia algo objetivo..." [176] Esa abstracta y rígida contraposición de libe tad y necesidad, de consciencia e inconsciente, suprime toda posibilidad de conseguir una concreta dialéctica de la práctica; entre los abstractos principios de lo consciente y lo inconsciente no puede darse más que una mística seudodialéctica.

Schelling llega, por una parte, a un irracionalismo místico en la concepción histórica, y, por otra, no rebasa las limitaciones de la concepción kantiana de la teleología, aunque haya intentado superar la subjetividad de ésta mediante una mística seudoobjetividad. Schelling no se ha dado cuenta de que la historia no puede concebirse en el sentido de la vieja metafísica, según las leyes de ésta. Dice sobre el concepto de la historia "que ni la serie absolutamente sin regla de los hechos ni una serie absolutamente normada merecen el nombre de historia". Pero el grano de acierto relativo que hay en esas palabras ha sido destruido luego por el propio Schelling: "Teoría e historia son contrapuestos absolutos. El hombre tiene historia precisamente porque lo que va a hacer no puede preverse por obra de ninguna teoría." [177]

Como se ve, lo que falta en esas ideas es precisamente lo que constituye la grandeza filosófica y la significación de futuro de la inflexión dada por Hegel al problema de la teleología al aplicar a la historia la dialéctica de la acción teleológica. La derivación de la filosofía social e histórica de Hegel a partir de la de Schelling, la identificación de la concepción hegeliana de la libertad y la necesidad con la de Schelling, son, pues, históricamente incorrectas. Es posible, y hasta probable, que la concepción schellingiana del proceso histórico como práctica inconsciente del absoluto haya estimulado la filosofía hegeliana de la historia. Pero no ha pasado de ser un estímulo. Los momentos decisivos de la filosofía hegeliana de la historia son precisamente los de la unidad dialéctica de la teoría y la práctica, o sea precisamente aquellos de los que no hay ni rastro en la concepción schellingiana y en cuya perspectiva Schelling no ha rebasado nunca el dualismo kantiano-fichteano.

La verdadera conexión entre la filosofía de la historia de Hegel y la de Schelling se encuentra, al contrario, en el lugar de las limitaciones del pensamiento de Hegel. Schelling ha encontrado en el arte una unidad de libertad y necesidad, de producción consciente e inconsciente, con cuya analogía —y con la ayuda de la intuición intelectual— construye la unidad del proceso de desarrollo de la naturaleza y de la historia. La gran debilidad de esa construcción se encuentra no sólo ni primariamente en esa punta abstracta y mística, sino ante todo en el hecho de que los diversos momentos individuales del proceso histórico no pueden nunca aclararse mentalmente ni concretarse con esa concepción de la unidad dialéctica. Y éste es el punto en el que se encuentra la gran robustez de la filosofía hegeliana de la historia. La punta mística se encuentra, en cambio, también en el claroscuro hegeliano; éste es un punto muy importante de su

[176] *System des transzendentalen Idealismus, loc. cit.*, vol. III, pág. 613.
[177] Ibídem, pág. 589.

filosofía, tan esencial como todos los momentos en los que le queda algún rasgo en común con Schelling, que se desprende de la condición idealista de su pensamiento.

Se trata aquí de la concepción del proceso histórico como un todo. Como para el idealismo objetivo de Hegel —igual que para el de Schelling— el todo del proceso de desarrollo de la naturaleza y de la historia es obra de un "espíritu", tiene que reaparecer aquí la vieja idea teleológica superada por Hegel en todos los detalles sociales e históricos. Pues si el proceso histórico tiene como portador un sujeto unitario en el sentido de único, si el proceso histórico es el resultado de la actividad de ese sujeto, entonces el idealista objetivo Hegel tiene que ver con toda consecuencia en el proceso histórico mismo la realización del fin que aquel "espíritu" se puso al comienzo del proceso. Con eso la totalidad del proceso se convierte para Hegel —igual que para Schelling— en un seudomovimiento: es el regreso al principio, la realización de algo que estaba ya presente a priori desde el comienzo.

Hegel ha dicho a este respecto lo siguiente en la *Fenomenología:* "Lo dicho puede expresarse también afirmando que la razón es el *hacer finalístico.* La sublimación de la supuesta naturaleza por encima del pensamiento mal conocido y la eliminación de la finalidad externa han desacreditado la forma del *fin* en general. Pero al modo como Aristóteles ha caracterizado la naturaleza como la acción finalística, el fin es lo inmediato, lo *en reposo,* lo *inmóvil que mueve;* por eso es *sujeto.* Su fuerza de mover, abstractamente tomada, es el *ser-para-sí* o la pura negatividad. Y el resultado es lo mismo que el principio porque el *principio es el fin;* o bien lo real es lo mismo que su concepto porque lo inmediato, como fin, tiene en sí mismo la mismidad, la pura realidad."[178]

Hegel no percibe aquí que con la realización consecuente y abstracta de su principio teleológico está recayendo en la vieja teleología. Su gran hazaña filosófica consistía precisamente en haber arrancado al cielo en el que le había proyectado la teología el principio del fin, trayéndolo a la terrena realidad de la real acción humana. Por eso su concepción de la teleología era grande, nueva y fecunda mientras seguía siendo terrena. Pero al recorrer el camino consecuentemente hasta el final y como idealista objetivo, Hegel destruye lo que había construido antes como dialéctico. En esta última inflexión teológica del principio teleológico subsiste entre Schelling y Hegel un gran parentesco histórico-filosófico que sobrevive a la ruptura entre los dos pensadores.

Pero no debe olvidarse que este parentesco es el parentesco de sus limitaciones idealistas. La diferencia entre los dos sigue consistiendo en que Hegel describe un gigantesco rodeo antes de llegar a los límites idealistas, y que durante ese rodeo descubre innumerables nuevas conexiones dialécticas antes de que su pensamiento se pierda en la mística niebla de la "actividad" del mistificado demiurgo. Hegel llega realmente hasta la última barrera insuperable para todo idealismo. Esta contraposición entre sistema y método es en cambio muy pequeña en Schelling, y disminuye además constantemente a lo largo de su vida. Por eso la historia de la

178 *Werke* [*Obras*], vol. II, págs. 17 s.

filosofía tiene que poner el acento en las diferencias entre ambas concepciones del desarrollo de la historia.

7. Las limitaciones de la economía hegeliana.

La tendencia histórico-filosófica de Hegel apunta a derivar todas las categorías económicas y sociales de la posición del hombre respecto de la moderna sociedad burguesa; apunta a mostrar cómo de esas conexiones surgen leyes objetivas del movimiento de la interacción entre el hombre, la naturaleza y la sociedad, cómo surgen de ese suelo contradictoriedades cuya superación y reaparición a nivel superior hacen comprensible, en última instancia, la entera estructura de la sociedad y de la historia.

Los nuevos planteamientos de Hegel en el terreno de la filosofía de la práctica humana muestran una tendencia acusadamente antifetichista. La comprensión dialéctica del mundo entero como sistema en movimiento de contradicciones intricadas se manifiesta, en el conocimiento de la sociedad, en el esfuerzo de Hegel por comprender todas las categorías objetivas de naturaleza económica y social como movidas y contradictorias relaciones de los hombres entre ellos. Las categorías pierden así su rigidez metafísica y fetichista, pero sin perder al mismo tiempo su objetividad. Pues la concepción hegeliana de lo práctico presupone siempre una interacción con la realidad objetiva. Por la intensificación de la acción del hombre, por el nivel cada vez más alto de esa actividad, se descubren en el objeto determinaciones nuevas, que se ponen en interacción con aquella actividad. Cuanto más complicado e intrincado se hace el sistema de la actividad humana en la sociedad, cuanto más necesaria es la lucha dialéctica contra la rigidez metafísica, contra la fetichización de aquellas categorías en las que aparecen dichas relaciones como formas objetivas sociales espontáneas de la actividad humana, tanto mayor es el mundo de determinaciones objetivas con que se encuentra en interacción la actividad humana, y tanto más intensa tiene que ser la tendencia filosófica a la objetividad.

Ya conocemos a grandes rasgos esos principios de la metodología hegeliana del conocimiento de la sociedad. La cuestión que ahora debe ocuparnos es ésta: ¿dónde están los límites de Hegel en la puesta en práctica de ese método? Y ¿en qué relación están esos límites con el idealismo filosófico de Hegel, con el específico carácter de su idealismo objetivo? Podemos también preguntas además: ¿en qué medida está ese idealismo mismo determinado por el modo hegeliano de comprender la moderna sociedad burguesa, su nacimiento y su valor? También aquí nos enfrentamos con complejos problemáticos profundamente intrincados entre sí, entre los cuales existe una interacción que no es precisamente sencilla. Por una parte tenemos que estudiar la medida en que el idealismo filosófico ha ejercido una determinada influencia en las limitaciones de la concepción hegeliana de la economía; por otra parte, y al mismo tiempo, tenemos que averiguar en qué medida ese idealismo mismo arraiga en la situación social de Hegel y en la concepción social hecha necesaria por esa situación.

El primer punto esencial, que ya habrá reclamado la atención del lector

atento, es que Hegel concibe la sociedad civil como algo *unitario*. Esto es sin duda una consecuencia del atraso social y económico de Alemania. Las grandes luchas de clases de esa época en Inglaterra y Francia han dado lugar, ante todo, a la explicitación científica del fundamento económico de las luchas de clases en el contexto de la teoría del valor, aunque los clásicos de la economía no estuvieran aún capacitados para obtener de ese descubrimiento las consecuencias correspondientes sobre la estructura contradictoria de la sociedad de clases. Por otra parte, la vivencia directa de esas grandes luchas de clases ha procurado a una serie de pensadores, publicistas y políticos ingleses y franceses un conocimiento más o menos claro de la objetividad factual de tales luchas. Aún más: en la misma época en que nacía la filosofía hegeliana se manifestaban ya concepciones en las que había al menos un barrunto de la necesidad con la cual las contraposiciones de clases en la ociedad burguesa deben desembocar fuera de ésta.

No hay en Hegel tales conocimientos, ni en uno ni en otro sentido. Hemos visto, sin duda, que Hegel no se limita a comprobar como mero hecho la contraposición pobre-rico en la sociedad moderna, sino que reconoce además que se trata de una consecuencia necesaria del desarrollo de esa sociedad (fábricas y desarrollo de la pobreza). Pero es interesante e importante registrar que esa correcta afirmación de un hecho reconocido como necesario no tiene repercusión determinante alguna en las concepciones económicas y sociales de Hegel. La afirmación del hecho necesario no lleva a Hegel ni a ponerlo en relación con la teoría del valor de Smith ni a ver en tal contraposición un factor motor de la sociedad burguesa misma. La contraposición entre pobre y rico se queda en hecho con el que tiene que apechugar la sociedad, igual que su estudio científico, y, por otra parte, aparece como elemento perturbador del funcionamiento normal de esa sociedad, equilibrar cuyas consecuencias excesivas y disolventes aparece como una tarea del Estado y del gobierno. Así, pues, la aguda afirmación de hechos en este terreno, e incluso la afirmación de su conexión necesaria, se quedan sin consecuencias teoréticas para la concepción hegeliana de la estructura de la sociedad, con lo que no se puede ya siquiera preguntar si su conocimiento tuvo influencias en la generalización filosófica.

Por eso puede aplicarse a toda la metodología de la filosofía social hegeliana la crítica de Marx: "Considerar la sociedad como *un* sujeto único es además considerarla fal amente, especulativamente."[179] Y efectivamente, pueblo y Estado constituyen para Hegel un sujeto unitario al que pertenece también el subyacente "sistema de necesidades" económico. Hemos visto ya que para Hegel las grandes contraposiciones que determinan el curso de la historia son las contraposiciones entre los pueblos, no las que existen en el seno de los pueblos. Hemos podido observar que Hegel observa y expone en detalle, con una gran agudeza, las transformaciones de la estructura social de los pueblos que estudia, y utiliza sus consecuencias para explicar la resolución de las contraposiciones histórico-mundiales entre los pueblos; pero nunca descubre en esas trans-

[179] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Einleitung, *loc. cit.*, pág. 249.

formaciones internas y en su dialéctica inmanente el motor del movimiento dialéctico de la historia mundial.

Este es, pues, un idealismo montado sobre la base económica del escaso desarrollo de la lucha de clases en Alemania. Sería, naturalmente, una simplificación inadmisible el explicar todos los modos de manifestación del idealismo de Hegel en economía partiendo de ese ser social en que ha vivido Hegel. Hemos visto ya, en efecto, que el horizonte social e histórico del filósofo rebasa con mucho el de Alemania, que su filosofía de la historia debe en sus rasgos esenciales mucho menos a la situación social de Alemania en la época que a los problemas económicos y sociales surgidos a escala europea por la Revolución Francesa y la Revolución Industrial inglesa. Pero el idealismo en economía, la concepción de la sociedad como un sujeto unitario, se refuerza incluso con esas consideraciones histórico-universales de Hegel. Estamos pensando al decir esto en la adhesión de Hegel —muy recargada ideológicamente— al desarrollo posrevolucionario de Francia, y especialmente en sus ilusiones políticas y sociales ante el dominio napoleónico. Con ellas se robustece y consolida el idealismo económico surgido de fuentes alemanas. Pues así recibe éste un *pathos* optimista suficiente, el *pathos* de una renovación del mundo, de una nueva forma del espíritu del mundo, que tiene su expresión consumada en la *Fenomenología del espíritu*. Sin esas recargadas ilusiones, sin esas utópicas esperanzas, la influencia del atraso económico alemán habría tenido otras manifestaciones en la filosofía de Hegel.

Cierto que tampoco debe ignorarse que en la *tendencia* evolutiva alemana ha obrado otro momento social que tenía que influir en la filosofía hegeliana precisamente en este sentido. Lenin ha indicado repetidamente que el problema central de la revolución burguesa en Alemania ha sido la constitución de la unidad nacional. Hemos visto que esta cuestión ha desempeñado efectivamente un papel importantísimo en el desarrollo ideológico de Hegel. Y aunque, como veremos, Hegel haya buscado luego, de un modo cada vez más resuelto, en un sentido napoleónico la constitución de la unidad nacional, indisolublemente ligada para él con la superación de los restos feudal-absolutistas, de la división en pequeños Estados, etc., esto no significa en modo alguno que la cuestión de la unidad nacional haya dejado de ocupar en ningún momento un lugar importante en su pensamiento, ni tampoco, por tanto, de reforzar coherentemente las tendencias a concebir la sociedad como un sujeto unitario.

Sólo sobre esa base ha podido nacer la concepción hegeliana del Estado como una realización o encarnación de la "razón". Sólo desde esa perspectiva aparece el Estado como algo que se encuentra más allá de todas las contradicciones de la sociedad civil. (Veremos enseguida cómo repercute esta concepción en la visión de la relación entre sociedad civil y Estado.) El Estado puede desempeñar ese papel en el sistema de Hegel porque en él pueblo, concebido unitariamente, puede hacerse encarnación de las formas concretas, del concreto desarrollo histórico del espíritu. En esta historia evolutiva hay ya, según Hegel, contradicciones dialécticas; aún más: la entera dialéctica de la historia universal se desarrolla en forma de luchas en este terreno. La concepción hegeliana de la historia universal es la de una serie ininterrumpida de grandes luchas en las que

la cabeza del progreso, la encarnación del estadio evolutivo del espíritu del mundo en cada momento, pasa de un pueblo a otro. Tenemos así una especie de "transmigración del alma" del espíritu del mundo, en cuyo decurso las diversas naciones dan cada vez una forma unitaria de aparición del espíritu del mundo a un determinado nivel.

No hay que pasar por alto en todo esto dos puntos de vista: en primer lugar, está relativamente justificado el explicitar la fisonomía unitaria de una nación, de un desarrollo nacional. Sólo groseros vulgarizadores del marxismo pueden pasar por alto este momento y borrar totalmente las peculiaridades nacionales en la doctrina de las "formaciones" que se suceden en la historia. Al elaborar teoréticamente las causas sociales de las diferencias entre Francia e Inglaterra, por ejemplo, al conocer cómo en esos suelos diversos las clases y las luchas de clases tenían que ofrecerse en diversos modos de aparición, el marxismo explicita la peculiaridad nacional más intensamente que los pensadores e historiadores burgueses (con Hegel entre ellos), los cuales pasan por alto esa fuerza realmente motora de los desarrollos nacionales y conciben la unidad nacional de un modo más o menos metafísico. La transformación radical de la concepción metafísica en concepción dialéctica lleva también aquí a una concretización de la problemática.

En segundo lugar, no puede tampoco pasarse por alto que el resultado metodológico de la filosofía hegeliana de la historia —tal como lo acabamos de esbozar— es sin duda un resultado necesario, pero sólo uno, y uno en el que no resulta ya visible la gran riqueza de efectivas tendencias contrarias en el pensamiento de Hegel. Ya varias veces hemos podido estudiar esas tendencias contrarias. Y cuando vemos en la *Fenomenología* cómo el espíritu pasa de la forma griega a la forma de Roma, el proceso de contradicciones dialécticas que Hegel nos muestra en ese paso es muy esencialmente un proceso interno. Especialmente en la *Fenomenología*, en la que, de acuerdo con su metodología general, los acontecimientos externos de la historia universal desempeñan un papel ínfimo, no se cita siquiera la aniquilación de la vida estatal de las repúblicas urbanas griegas por guerras externas y conquistas (macedónica, romana). La disolución del espíritu griego es esencialmente un proceso interno. Del mismo modo se consideran en la *Fenomenología* la grandeza y la ruina de Roma, la disolución del *ancien régime* en Francia. Y la posterior filosofía de la historia dispone de un material aún más rico sobre los hechos de la vida social y cultural, de tal modo que la citada contratendencia aparece en ella aún más intensamente que en la *Fenomenología*.

Pero, a pesar de todo, se trata sólo y precisamente de una *contra*-tendencia en el pensamiento de Hegel, la cual, a pesar de toda su fuerza y de toda la riqueza de puntos de vista fácticos, no llega nunca a dominar en la metodología del filósofo. Pues la unitariedad metafísica del espíritu del pueblo (en el sentido de nación) es absolutamente necesaria desde el punto de vista metodológico para el idealismo objetivo de Hegel. La disolución de la unidad del pueblo en la movida contradictoriedad de fuerzas contradictorias y en lucha, la cual produciría sin duda una dirección y una clara fisonomía nacional, pero no un "portador" unitario, no podía contenerse en los límites del idealismo objetivo. Las tendencias

contrarias existen sin duda en Hegel y son a veces sumamente robustas. Pero tienen que actuar en el marco del idealismo objetivo. Es muy característico del desarrollo de Hegel el que esas contratendencias y, en relación con ellas, la gran concreción del tratamiento histórico, resultan sobre todo activas cuanto la temática puede eludir el problema del Estado, por ejemplo, en la segunda parte de la *Fenomenología*, o, sobre todo, en la *Estética*.

La imposibilidad de que esas contratendencias se impusieran en la filosofía hegeliana está en relación con otro aspecto, también muy contradictorio, del pensamiento y la actividad del filósofo, a saber, su recusación de la democracia radical, su desconocimiento de la energía creadora presente en las capas plebeyas. Conocemos esta actitud de Hegel por su juicio sobre la Revolución Francesa, y sabemos que esa toma de posición no es consecuencia de un apartamiento de su juvenil ideal republicano, sino rasgo desde el principio importante de su "fisonomía intelectual". Pero esa concepción ha repercutido en general en toda su concepción de la historia del mundo, y en la exposición del desarrollo histórico de la Antigüedad y de la Edad Media. Cierto que ahora —a diferencia de lo que ocurría en el período bernés— Hegel tiene en cuenta la esclavitud y deja de subestimar la importancia del trabajo esclavo en las ciudades-repúblicas griegas y para la vida política de los "libres"; acabamos de ver precisamente la importancia que da a la "servidumbre" y al trabajo esclavo para el desarrollo de la cultura humana. Pero eso no significa aún, ni mucho menos, que las contradicciones entre el esclavista y el esclavo, entre el señor feudal y el siervo, hayan jamás desempeñado un papel de real importancia en el desarrollo dialéctico hegeliano de la historia universal. Al no reconocer la capacidad productiva cultural de la "plebe" más que, a lo sumo, en el terreno puramente económico, Hegel se ha facilitado la unificadora mistificación del espíritu en el pueblo y el Estado. Sus contratendencias, tal como las hemos visto, están condenadas a la derrota por esta razón, entre otras.

Es muy fácil descubrir y criticar desde un punto de vista posterior esta imitación del pensamiento de Hegel. Más difícil es comprender que, dada la situación económica, social y política de la Alemania de la época, era imposible que surgiera sobre una base democrática radical una filosofía grande y comprensiva como la de Hegel. Ya la línea hegeliana —y nada democrática— de defensa del progreso en la contradictoriedad de su desarrollo contiene determinados elementos utópicos contrapuestos a la realidad alemana, un rebasamiento de dicha realidad. Pero el rebasamiento no se produce gratuitamente y en el aire, sino que tiene como fundamento bien fundados hechos histórico-universales del desarrollo económico de Inglaterra y Francia. La filosofía hegeliana del desarrollo social podía, pues, tener sus pies firmemente asentados en el suelo de la realidad histórica, a pesar de todos sus elementos idealistas y utópicos, y podía también apresar mentalmente con corrección elementos esenciales del desarrollo real.

Tras la derrota de la sublevación de Babeuf, y dada la calma social de Alemania, no habría tenido base real alguna en tierra alemana un democratismo radical; habría tenido que transmutarse necesariamente en un utopismo subjetivista. Los ejemplos de Hölderlin o Fichte muestran con

toda claridad adónde llevaba necesariamente ese camino en la Alemania de la época. No es, por tanto, casual, ni zona oscura personal de Hegel, el que sus concepciones político-sociales se hayan desarrollado según esa tendencia antidemocrática. Tendencias análogas se aprecian en todos los grandes hombres de ese período en Alemania, empezando por Goethe. El contradictorio desarrollo del pensamiento en la dialéctica idealista, que ha disuelto por una parte la rigidez metafísica del viejo materialismo, pero conserva por otra —aunque sea inconscientemente, sin quererlo y contra el programa idealista— muchos elementos de la concepción realmente materialista del mundo objetivo, no podía producirse sino sobre una base que permitiera la fusión del mínimo de utopismo posible en Alemania con una defensa del progreso del desarrollo humano que fuera concreta, valiente y no-apologética. El democratismo radical no podía ser en la Alemania de la época un elemento constructivo fecundo de una concepción realista y dialéctica de la realidad, mientras que en la Alemania posterior a la revolución de julio o en la Rusia de los años cincuenta y sesenta se había convertido en presupuesto imprescindible de la concepción veraz y completa de la sociedad y de la historia.

Al considerar más de cerca la filosofía social hegeliana del período de Jena podemos observar por anticipado que encontramos en ella dos importantes figuras, ambas íntimamente relacionadas con este idealismo de Hegel en economía. En primer lugar, la estructura interna de la sociedad y su diferenciación en estamentos no se desarrolla en Hegel a partir de la economía. En segundo lugar, el Estado y el gobierno no son resultados de una dialéctica interna económica y social de las contradicciones entre los estamentos. Con esto tenemos en esta filosofía de la sociedad dos fuentes u orígenes, introducidos en el sistema de un modo metodológicamente tan inconexo que Hegel tiene por fuerza que hacerse infiel al fecundísimo método que él mismo ha descubierto —la deducción de las categorías superiores a partir de la contradictoriedad interna de las inferiores y de un modo orgánico (trabajo-división del trabajo, herramienta-máquina, etc.) ; en el lugar del real desarrollo dialéctico Hegel acaba por sentar una construcción idealista.

En ambos casos es imposible pasar por alto las grandes luchas internas que se producen en el pensamiento de Hegel, la lucha entre diversas y contradictorias tendencias. Hegel tiene constantemente barruntos de la verdadera conexión de las cosas, y siente siempre la necesidad de conseguir una representación orgánica y correcta de sus conexiones. Podemos incluso afirmar que la deducción dialéctica de los estamentos se hace en Hegel cada vez más "económica". Como veremos enseguida, el punto culminante de la construcción puramente idealista es su primer intento de sistematización en Jena. Y este desarrollo en la dirección de una fundamentación cada vez más concreta y económica de la estructura social no termina en absoluto con el período de Jena. Antes al contrario, puede comprobarse que esta tendencia se intensifica siempre en el pensamiento de Hegel. Hemos visto ya que la formulación de la necesidad de la contraposición pobreza-riqueza ha alcanzado su forma más consumada y radical en la *Filosofía del derecho.* No por casualidad, pues en la *Filosofía del derecho* Ricardo se suma a Smith como guía de las concepciones eco-

nómicas de Hegel. Y el proceso avanza aún después de escrita la *Filosofía del derecho*. Es muy característico de la veracidad sin miedo del pensamiento de Hegel y de la constancia de su desarrollo el que en su último escrito, redactado después de la Revolución de Julio y que tiene por tema el *bill* inglés de reforma (1931), el filósofo llegue a la afirmación de que la tripartición de la sociedad en los estamentos de la nobleza, los burgueses y los campesinos no corresponde ya plenamente a la situación de la mayoría de los Estados.[180] También es, ciertamente, característico el que Hegel no obtenga consecuencia alguna de esos hechos económicos para su concepción general. Piensa, por el contrario, que a pesar de su creciente inadecuación, esa estructura puede conservarse si se aplican en su favor las adecuadas medidas de gobierno. Pero el hecho de que Hegel siga tan atentamente un desarrollo social tan contradictorio de su concepción básica, y que lo exponga en toda su contradicción con las propias ideas, muestra lo enérgicas y frecuentes que han sido aquellas contratendencias de las que hablábamos en el pensamiento del filósofo. El ejemplo muestra también, sin duda, que esas contratendencias no han podido nunca dominar su pensamiento.

Podemos observar con todo detalle en los escritos de Jena esa forma cada vez más realista y económica de comprender la estructura clasista de la sociedad burguesa. La primera redacción de sus ideas sobre la sociedad, el *Sistema de la eticidad*, constituye la culminación de las construcciones idealistas; no es casual que coincida también con la culminación de las experimentaciones de Hegel con la terminología schellingiana. El robustecimiento de las tendencias realistas en la concepción concreta de los problemas sociales discurre en Hegel paralelamente con su recusación de la forma schellingiana de conceptuación. Como siempre, Hegel parte del pueblo como unidad que se diferencia en estamentos para volver luego de esa diferenciación a la unidad. En este punto de partida metodológico de su doctrina social se aprecia claramente su idealismo. Y hay que notar también que en este punto Hegel se hace infiel a las superiores concepciones dialécticas que ha conquistado ya. Pues en la práctica en general su punto de partida es una contradicción movida y motora, cuya superación en una unidad arroja la unidad específicamente hegeliana de unidad y contradicción, o sea una superación de la contradicción que, a consecuencia de la dialéctica de la cosa misma, lleva a formas cada vez superiores de posición y superación de la contradicción. Aquí, en cambio, Hegel procede de un modo contrario: el movimiento parte de la unidad, pasa por la diferencia y vuelve a la unidad. Es inevitable que la unidad cobre en ese esquema cierto carácter schellingiano, el que en ella las contradicciones aparezcan como totalmente borradas. Esta metodología no puede reducirse simplemente a la influencia de Schelling. Es más bien una necesidad metodológica resultante de las contradicciones de la concepción hegeliana de la sociedad. Hemos visto, y volveremos a ver aún más detalladamente en las siguientes consideraciones, que al mismo tiempo actúan en Hegel otras tendencias contrarias. Pero también hemos visto ya que estas tendencias contrarias no podían en modo alguno resultar vence-

180 Lasson, pág. 305.

doras, y el análisis de la significación sistemática de la "alienación" en la *Fenomenología* nos mostrará que se trata de una contradicción fundamental de toda la concepción filosófica de Hegel, contradicción que no podía superar sin rebasar el marco general del idealismo objetivo. Pero le era imposible rebasarlos, por motivos que ya conocemos; la grandeza de Hegel consiste, no en último término, en que, dentro de ese marco de limitaciones, el filósofo ha creado grandes ámbitos de movimiento en los que las contratendencias de su pensamiento que son más fieles a la realidad pueden manifestarse sin demasiada inhibición.

El desarrollo del pensamiento de Hegel en Jena consiste esencialmente en una acentuación progresiva del momento objetivo, económico e histórico, en el seno de la concepción de conjunto de la "eticidad", y en perjuicio del papel de la abstracta moralidad. En el *Sistema de la eticidad,* la proporción es aún la más desfavorable a los momentos objetivos. La diferenciación de los estamentos se deduce de la unidad del pueblo como diversidad de los grados de virtud social. Hegel realiza del modo siguiente esa deducción: "El pueblo como totalidad orgánica es la indiferencia absoluta de todas las determinaciones de lo práctico y lo ético. Sus momentos como tales son la forma de la identidad, de la indiferencia, luego los de la diferencia y, por último, los de la indiferencia viva absoluta; y ninguno de esos momentos es una abstracción, sino una realidad. El concepto de la eticidad está puesto en su objetividad, la superación de la particularidad... La potencia de la eticidad, representándose en esa realidad en el seno de la totalidad consumada, son los *estamentos,* y el principio de cada cual es la forma determinada de la eticidad... Hay, pues, un estamento de la eticidad absoluta libre, un estamento de la honradez y un estamento de la eticidad no-libre o natural."[181] Aquí se aprecia claramente la línea general del desarrollo dialéctico desde la unidad, pasando por la diferencia, hasta la unidad. También es manifiesto el hecho de que la diferenciación de los estamentos es una diferenciación de la eticidad unitaria del pueblo, una jerarquía de las virtudes. La diversidad económica y social de los estamentos significa entonces el adecuado campo de actuación de las diversas virtudes.

Es imposible considerar como cuestión meramente externa y de forma el que la deducción de los estamentos proceda en esta obra de arriba a abajo, esto es, el que Hegel descienda desde el estamento general hasta el de la eticidad meramente natural, mientras que el más maduro trazado de la estructura social, el de los años 1805-1806, en Jena aún, procede por el camino inverso, a saber, el del ascenso desde el "trabajo concreto" del campesino, pasando por los estadios de abstracción cada vez más altos que corresponden a la burguesía, hasta la generalidad suprema del esta-

[181] Lasson, págs. 464, 471. Se reconoce por toda la literatura hegeliana que el *Sistema de la eticidad* ha sido escrito en los años 1801-1802, y que representa, por tanto, la primera sistematización escrita de la filosofía social de Hegel. Sólo Lasson lo sitúa después del ensayo sobre el derecho natural, o sea hacia los años 1802-1803. Pero no aduce argumento convincente alguno en favor de su cronología. Contra la misma hay que decir que la influencia de la conceptuación y de la terminología schellingianas es esencialmente más débil en el ensayo sobre el derecho natural que en el *Sistema de la eticidad.* Cfr. Lasson, pág. XXXIV.

mento superior. Pues en este decurso de abajo a arriba se expresa la contratendencia realista de Hegel, la "economización" mucho más intensa de la esencia y el carácter de los diversos estamentos. Ni tampoco es casual el que esta concepción más realista y más dialéctica de los estamentos no sea ya dominable con la terminología de Schelling, que había ofrecido en cambio el aparato conceptual adecuado para la construcción ofrecida en el *Sistema de la eticidad*. El proceso de abajo a arriba en la construcción de los estamentos es, en efecto, una forma incipiente, una preparación filosófico-social del método fenomenológico: la auténtica exposición hegeliana del espíritu culmina en su presentación como proceso dialéctico de autocreación y autodescubrimiento en lo creado. El espíritu, en tanto que resultado de un proceso dialéctico, no puede desarrollarse más que mediante un tal camino de abajo a arriba, mientras que la construcción deductiva de arriba abajo tiene aún una profunda afinidad con la forma schellingiana de supresión de las contradicciones en la unidad estática de la intuición intelectual.

Es de esperar que aunque hayamos hablado de jerarquía de las virtudes como rasgo esencial de la estructura de los estamentos en el *Sistema de la eticidad* nadie piense ya que por esa vía sea posible una aproximación de Hegel a la ética kantino-fichteana, pues Hegel no concibe esas virtudes de un modo abstracto-formal, ni como un mero deber impuesto a la subjetividad moral, sino, muy al contrario, como concretas totalidades de determinaciones sociales en el seno de la concreta totalidad del todo social.

Si Hegel tiene en esta concepción predecesores históricos, ellos no son Kant y Fichte, sino más bien los filósofos sociales de la Ilustración, del tipo de Montesquieu. La doctrina del Estado de Montesquieu presenta ya, en efecto, una diferenciación histórico-social de las virtudes y los vicios, al describir cómo en la monarquía pueden y tienen que tener una función social positiva virtudes distintas de las que asumen funciones análogas en una república, por ejemplo. Hegel ha visto claramente la tendencia a la totalidad concreta que hay en Montesquieu, como en su propio pensamiento. En el ensayo sobre el derecho natural, escrito poco después, ha dicho a este respecto: "Hay que notar que todas las partes de la constitución y de la legislación, todas las determinaciones de las relaciones y situaciones éticas, están en última instancia determinadas por el todo y constituyen un edificio en el cual no hay ninguna conexión ni ningún detalle a priori y por sí mismo, sino que cada cual ha nacido por el todo y está sometido a él. En este sentido ha basado *Montesquieu* su obra inmortal en la contemplación de la individualidad y el carácter de los pueblos. . . ." [182] Está claro que se trata de un parentesco exclusivamente metodológico; pero, como tal, es bastante profundo, y muestra una vez más, como otros muchos rasgos de Hegel, que éste, en su lucha por superar el carácter abstracto del idealismo subjetivo, recurre a la herencia metodológica de los grandes empíricos y realistas de la Ilustración.

Cierto que con esto surge para Hegel un nuevo problema, una nueva contradictoriedad en su concepción de la práctica. La diferenciación social

182 Lasson, pág. 406.

de la moral era para Montesquieu un hecho histórico-social que exponía simplemente y analizaba. Para Hegel significa, en cambio, el siguiente dilema filosófico: por una parte, la concreta totalidad de las determinaciones histórico-sociales —en el campo objetivo de acción de la moral, igual que en su determinación subjetiva— es precisamente el camino que permite superar la abstracta subjetividad de la moral kantiano-fichteana. Hegel contrapone precisamente a la pretendida sublimidad del deber abstracto, del vacío imperativo categórico kantiano-fichteano, esa concreción histórico-social, esta unidad histórico-social de los principios subjetivos y objetivos de la moral. Pero, por otra parte, una vez formulada esa diferenciación de la moral, Hegel no puede quedarse en una moral estamental. Por eso su camino le arroja ahora a una selva inextricable de contradicciones. Pues la culminación de la filosofía social en la idea de que la virtud suprema, el supremo grado de consciencia alcanzable por el individuo no puede ser más que el de su estamento, implicaría el descubrimiento de las contradicciones de clase como fundamento de la sociedad, y ésta es una idea a la que Hegel, por motivos que ya conocemos, no podía llegar.

Pero también desde este punto de vista el quedarse en la mera diferenciación, sin más cualificación, sería una trivial grosería. Pues la sociedad constituye siempre una unidad objetiva, aunque sea movida y contradictoria; Marx, Engels, Lenin y Stalin han destacado siempre resueltamente las consecuencias de esa unidad para el desarrollo de la consciencia. Sólo para la sociología vulgar constituyen las clases "mónadas sin ventanas". Así, pues, por muy diversos motivos, Hegel tenía que contemplar la diferenciación concreta de las virtudes en los estamentos como un principio que, aunque esencial a la realidad, tenía que superarse a su vez en la unidad. Más tarde aludiremos insistentemente a las contradicciones que resultan para Hegel de ese dilema.

La caracterización de los diversos estamentos es en Hegel estable en cuanto a sus rasgos básicos, aunque constantemente se le añadan nuevas concreciones, especialmente desde el punto de vista económico. Vamos, pues, a dar la caracterización de los estamentos estudiando su forma más madura (la de las lecciones de 1805-1806). La historia del modo hegeliano de exposición de la estructura social ofrece, en cambio, muchas cosas interesantes para la comprensión de su desarrollo. Hegel no ha recogido nunca la explicación desde arriba que hemos estudiado brevemente hace un momento. Evidentemente, el experimento con la terminología schellingiana no le ha satisfecho.

El ensayo sobre el derecho natural, que sigue inmediatamente al *Sistema de la eticidad*, presenta un método de desarrollo radicalmente diverso: es un método histórico. Hegel parte aquí de la exposición del mundo antiguo y de su disolución y se propone llegar, sobre la base del análisis del proceso de desarrollo, hasta la deducción de la necesidad de los tres estamentos de la sociedad moderna sobre los cuales había hablado ya en la obra anterior. Estas consideraciones históricas coinciden desde muchos puntos de vista con la filosofía de la historia que profesó en su juventud, pero en el paralelismo que se produce es fácil ver lo decisivamente que se han transformado sus concepciones.

La dialéctica histórica de esta deducción se ocupa esencialmente de los dos primeros estamentos. Hegel habla ahora, cuando trata la Antigüedad, también de la esclavitud; además, cita de vez en cuando el estamento campesino, pero más como añadido que como objeto esencial de la dialéctica. Lo importante para Hegel es la contraposición entre el libre y el no-libre, o sea en la Antigüedad, la contradicción entre el ciudadano de la *polis* y aquellos cuya misión consiste en sostener materialmente a los libres, a los hombres que viven de la política y la guerra. La estampa de la Antigüedad refleja en la mayoría de sus rasgos la que ya había trazado Hegel en su primera juventud, pero con la diferencia de que ahora se recoge también la base material, económica, en que descansa la libertad, la libre actividad política del ciudadano de la *polis*.

También la exposición de la disolución de la Antigüedad tiene rasgos comunes con elementos del pensamiento juvenil de Hegel. Es, por ejemplo, interesante que la fuente histórica sobre este período sea la misma conocida por el joven Hegel, a saber, Gibbon. Y Hegel resume los resultados del proceso de disolución de la Antigüedad de un modo análogo en muchas cosas a la concepción de su primera juventud, a saber, como un proceso de privatización de la vida entera. Pero mientras que en sus comienzos de pensador Hegel no había visto en ese proceso sino algo negativo, mera descomposición, ahora formula la transformación de otro modo: "Con la pérdida de la eticidad absoluta y el rebajamiento del estamento noble se igualan ahora los dos estamentos que antes eran diversos... Al imponer necesariamente su vigencia el principio de la unidad y la igualdad formales, supera y suprime la verdadera diferencia interna entre los estamentos... El principio de la generalidad y la igualdad ha tenido que empezar por adueñarse del todo de tal modo que en lugar de la anterior separación se impusiera una mezcla de ambos estamentos. En esta mezcla bajo la ley de la unidad formal, el primer estamento queda en verdad suprimido, y el segundo se convierte él solo en pueblo." [183]

Aqui se está preparando la filosofía de la historia de la *Fenomenología del espíritu*, en la cual la descomposición de la democracia antigua en el Imperio Romano se hace fundamento de la "situación de derecho", del nacimiento de la "persona" abstracta del derecho, situación de la cual nacerá luego, bajo la influencia del cristianismo surgido en ese mismo suelo, la moderna sociedad burguesa, la sociedad de la particularidad como principio, la sociedad del burgués. Hegel considera ya absolutamente irreversible e inevitable tal desarrollo. Cierto que, según sus concepciones, ese desarrollo no debe llegar a instituir un pleno y absoluto dominio de su principio de la privatización, pero, de todos modos, hay que reconocerlo en todo su alcance. "Este sistema de la propiedad y el derecho, que, por su glorificación de la fijeza de lo individual, no existe en nada absoluto y eterno, sino sólo en lo finito y formal, tiene que constituirse en un estamento propio, realmente separado y aislado del estamento noble, y tiene que poder extenderse entonces en todas sus dimensiones... puesto que el sistema tiene que desarrollarse y destruir la eticidad libre cuando está mezclado con aquellas otras situaciones y no está originariamente

183 Lasson, pág. 377.

separado de las mismas y de sus consecuencias; por eso es necesario que este sistema se acepte a consciencia, sea reconocido en su derecho, sea excluido del estamento noble y reciba un estamento propio como reino suyo, estamento en el cual pueda consolidarse y dedicar toda su actividad a su propia confusión y a la superación de una confusión por otra." [184]

Esta construcción histórico-filosófica, que culmina en la proclamación de la hegemonía económica y la "nulidad política" del burgués, es la expresión hasta ahora más clara y sincera de la filosofía hegeliana de la historia en el período de Jena. Las profundas contradicciones que resultan de esa concepción de la sociedad moderna son objeto del estudio de Hegel en una sección del mismo ensayo —la sección sobre "La tragedia y la comedia en lo ético"— que sigue inmediatamente a la que hemos considerado. En el capítulo próximo hablaremos extensamente de los problemas tratados en dicha sección. Por ahora nos limitaremos a caracterizar en sus rasgos esenciales esta concepción hegeliana de la sociedad. Dicho brevemente, es la teoría social del período napoleónico, la sistematización filosófico-social de las ilusiones puestas por Hegel en ese período. El sentido social de la concepción es más o menos el siguiente: todo para el burgués en la vida económica, pero todo sin el burgués en la vida política del Estado, ante todo en lo que afecta al papel histórico-mundial de la nación, el cual se manifiesta sobre todo en la guerra.

Es muy característico del período de Jena el que la guerra desempeñe tan decisivo papel en la filosofía hegeliana de la historia. El planteamiento aparece ya preparado en el escrito sobre la constitución de Alemania: el análisis de la decadencia interna de Alemania tiene como objetivo esencial el mostrar por qué se ha hecho incapaz de defenderse militarmente, mientras que el otro modo de superar el feudalismo ha hecho de Francia una potencia militarmente rectora. (Recordemos también las anotaciones del joven Hègel sobre las diferencias entre los ejércitos del *ancien régime* y los de la Revolución; cfr. pág. 72.) En todas esas consideraciones filosófico-sociales de Jena se encuentra en primer término esta referencia a la guerra.

Sólo con esta perspectiva es comprensible lo que entiende Hegel por "estamento noble" y "estamento general". Así califica aquella nueva capa militarmente rectora que ha subido en Francia después de la Revolución y se ha constituido en nueva nobleza durante el período napoleónico. Rosenzweig y otros recientes intérpretes de Hegel falsean completamente los hechos en cuanto reconocen en ese estamento la nobleza tradicional. El dominio de la individualidad en la sociedad moderna, el autocrearse del individuo en esa sociedad por medio de la "alienación", no permite considerar la nobleza hereditaria como fundamento social. Es verdad que en las lecciones de 1805-1806 Hegel habla de una monarquía hereditaria y considera la persona y la familia del monarca como algo "natural"; pero se trata de una excepción exclusivamente en favor del monarca. "Todo otro *individuo es sólo como alienado*, constituido como *aquello que él mismo se ha hecho.*" [185] A esta concepción corresponde en todos los

[184] Lasson, págs. 378 s.
[185] *Realphilosophie*, vol. II, pág. 252.

escritos del período de Jena la idea de que el valor, la resolución de sacrificar la propia vida por el pueblo, es no sólo la virtud suprema, sino también la única en la que se supera prácticamente, y no sólo teoréticamente, la particularidad, realizándose en el individuo mismo la concreta universalidad de la vida del pueblo.

Esta concepción del primer estamento se encuentra robustecida en el período de Jena por una filosofía de la historia según la cual una paz constante, una paz permanente tiene que llevar a una degeneración, a una trivialización y a un anquilosamiento de la sociedad civil. En la *Fenomenología del espíritu* da Hegel la formulación extrema de esta idea: "Para no dejarla arraigar y consolidarse en ese aislamiento, haciendo que el todo se desintegre y el espíritu huya, el gobierno tiene que sacudirla de tiempo en tiempo en su interioridad mediante la guerra, tiene que herir y confundir el orden y el derecho de la autonomía particular, y hacer sentir a los individuos, que se están separando del todo y aspiran al *ser-para-sí* intangible y a la seguridad de la persona, la existencia de su señor, la muerte, mediante ese esfuerzo impuesto. Mediante esta disolución de la forma constituida, el espíritu evita el hundimiento desde lo ético en la existencia natural, y mantiene y eleva la mismidad de su consciencia en la *libertad* y en su *fuerza*."[186]

Para identificar las fuentes históricas reales de esta filosofía hegeliana de la historia basta con recordar la caracterización del régimen napoleónico por Marx, la cual muestra claramente que Hegel no ha hecho más que recoger mentalmente (aunque en la forma ilusionaria que corresponde a su situación de idealista alemán) los rasgos fundamentales de ese período (con todas sus ilusiones heroicas). Dice Marx: "*Napoleón* ha significado la última lucha del *terrorismo revolucionario* contra la *sociedad burguesa,* igualmente proclamada por la Revolución, y contra su política. Pero Napoleón poseía ya una comprensión de la esencia del *Estado moderno,* sabia que éste se basa en el desarrollo sin obstáculos de la sociedad burguesa, en el libre movimiento de los intereses privados, etcétera, que son su fundamento. Por eso se decidió a reconocer y proteger ese fundamento. No fue un terrorista místico. Pero Napoleón siguió al mismo tiempo considerando el *Estado* como *fin de sí mismo,* y la vida burguesa sólo como tesorero y *subalterno* del Estado, subalterno que no está autorizado a tener *voluntad propia.* Napoleón *consumó* el terrorismo al *poner la guerra permanente* en el lugar de la *Revolución permanente.* Satisfizo hasta saciarlo el egoísmo de la nacionalidad francesa, pero exigió además el sacrificio de los negocios burgueses, del goce, de la riqueza, etcétera, cuantas veces lo exigió el objetivo político de la conquista."[187]

En esa base descansa la formulación última y más madura de Hegel sobre la estructura de la sociedad civil en los cursos de 1805-1806. Como ya hemos indicado, el desarrollo procede aquí de abajo arriba, de lo particular a lo general. Hegel intenta representar el espíritu en su movimiento, y su estructura como resultado de ese movimiento propio; la

[186] *Werke,* vol. II, pág. 339. Cfr. Lasson, págs. 466 ss., y *Realphilosophie,* vol. II, págs. 261 s.

[187] *Die heilige Familie, loc. cit.,* pág. 251. [La Sagrada Familia.]

estructura de los estamentos es en cierto sentido el camino fenomenológico por el cual llega el espíritu a sí mismo. En la metodología del período de Jena, ésta es la forma más concreta, más económica, del desarrollo de la estratificación de la sociedad en estamentos. Por eso aparecen aquí del modo más descubierto los saltos y las fisuras de la concepción. Al mismo tiempo, podremos ver también muy claramente por qué la concepción de la eticidad y su concreción en la estratificación estamental no puede significar para Hegel el llegar-a-sí-mismo del espíritu, sino que el automovimiento dialéctico del espíritu tiene que rebasar el marco del Estado y de la sociedad. No es casual que en estas lecciones aparezcan, por vez primera en Hegel, el arte, la religión y la filosofía como suprema y conjunta esfera del espíritu, como lo que luego el filósofo llamará el espíritu absoluto; la esencia de la cosa y su problemática están ya presentes, aunque falte por el momento el término preciso, «espíritu absoluto».

El desarrollo teorético de la estratificación estamental y el rebasamiento de ese estadio por el espíritu aparece del modo siguiente: "Hay que desarrollar tres cosas: en primer lugar, los miembros del todo, la firme organización externa y sus entrañas, las fuerzas tal como son; luego el *ánimo* de cada estamento, su consciencia de sí mismo, su *ser* en cuanto puro sabedor: separación inmediata de la existencia, saber del espíritu sobre su miembro como tal miembro, y *ascenso* por encima de él; lo primero eticidad, esto moralidad. En tercer lugar, la religión. Lo primero es la naturaleza espiritual libre y suelta; lo otro es el *saber* que ella tiene de sí misma, como del saber; lo tercero es el espíritu que se sabe como espíritu absoluto, la religión. El estamento y el espíritu de un estamento, este espíritu determinado, es lo que se desarrolla a partir de la ruda confianza y el trabajo, hasta el saber del espíritu absoluto sobre sí mismo. Es por de pronto la *vida* de un pueblo en general. De ésta tiene que liberarse... El espíritu, que sabe toda realidad y esencialidad como sí mismo, se contempla, se es *objeto;* o se es organismo existente. Constituye su consciencia. Sólo con esto es espíritu verdadero, en sí. En cada estamento tiene un trabajo determinado, saber de su existencia y de su hacer en el mismo, y un concepto particular, saber de la esencialidad. Las dos cosas tienen que separarse por una parte y unificarse por otra." [188]

Aquí aparece con clara forma el problema del que ya antes hemos hablado: la necesidad en que está Hegel de levantarse mentalmente por encima de la sociedad, la necesidad de constituir una esfera del espíritu absoluto en la que se cumpla el real hallarse del espíritu a sí mismo en consumada forma. Hegel está bastante en claro acerca de la complicada dialéctica de este movimiento. El mismo muestra que está viendo claramente la múltiple dialéctica de las relaciones del individuo en la moderna sociedad civil, ya por el hecho de introducir en el sistema de la sociedad la esfera del ánimo moral individual, el de la "moralidad", cuyo movimiento tiende también a rebasar lo social, y por el hecho de que atribuya a la moralidad un papel que en parte se levanta por encima de la socialidad y en parte queda por debajo de ella a causa de su abstracción. (Esta

188 *Realphilosophie,* vol. II, pág. 253.

dialéctica no cobrará una forma sistemáticamente perfecta hasta la *Filosofía del derecho.* En ésta aparece como esfera de la negación y la diferencia, la cual enlaza dialécticamente el sistema abstracto del mero derecho con la concreta totalidad de la eticidad de la vida del pueblo.)

Pero tampoco el pleno desarrollo de esa dialéctica significa para Hegel una solución del problema. También en el posterior sistema la esfera del espíritu absoluto, del arte, la religión y la filosofía, se levanta por encima del estadio de la sociedad, del espíritu objetivo. En las lecciones que ahora estamos comentando Hegel expresa claramente la necesidad de ese rebasamiento, por lo menos como uno de los motivos capitales que han hecho necesario ese ulterior movimiento del espíritu. En la sociedad consumada del espíritu, como nos acaba de decir Hegel, no es espíritu más que en sí. O sea: el espíritu se ha desmembrado en sus diversos momentos (los estamentos). Estos constituyen en sí una totalidad orgánica, una unidad; pero esta unidad no es aún un ser-para-sí, no se ha encarnado aún conscientemente en la consciencia del individuo particular. La dialéctica de la eticidad y la moralidad prescribe imperiosamente a Hegel que la conciencia moral individual, que es necesariamente abstracta, pueda encontrar consumación en la eticidad concreta. (En el ánimo del estamento al que pertenece el individuo por propia elección y capacidad.) Por eso un ulterior ascenso por encima del ánimo estamental, una superación y asunción del ánimo estamental, no es posible para Hegel más que en forma religiosa. En estas mismas lecciones dice a este respecto: "En la religión, cada cual se alza a esta contemplación de sí mismo como mismidad universal. Su naturaleza, *su estamento*, se disipa como un sueño, *como una isla lejana que aparece en el horizonte mismo como una nubecilla de vapor.* Cada cual es entonces igual al príncipe. Es saber de sí mismo en cuanto del espíritu; vale ante Dios tanto como cualquier otro. Es la alienación de su entera esfera, de su entero mundo existencial, pero no aquella alienación que es sólo forma, *formación*, y cuyo contenido es de nuevo la existencia sensible, sino alienación *general* de la realidad entera; esta alienación se la devuelve como perfección." [189]

Aquí se ve claramente uno de los motivos esenciales que han hecho necesaria la posición que ocupa la religión, el cristianismo, en el sistema de Hegel. Y se ve al mismo tiempo que ese motivo no ha sido religioso. La consecución del ser-para-sí del espíritu, su elevación por encima de la división de la sociedad en estamentos y de sus ánimos éticos rigurosamente separados, no puede considerarse en sentido hegeliano —el sentido de la superación con asunción o preservación— más que si se halla un concepto de igualdad completa con cuyo conocimiento el espíritu llegue realmente a sí mismo. Y como para Hegel la desigualdad de fortunas en la sociedad capitalista es un dato insuperable y hasta el fundamento económico del desarrollo de la particularidad individual en la que ha visto el principio superior de los tiempos modernos frente a la Antigüedad; como Hegel no tiene idea alguna de una situación de igualdad real entre los hombres; como a consecuencia de sus tendencias antidemocráticas no comparte las ilusiones de los demócratas radicales de la época de la

[189] *Realphilosophie*, pág. 267.

Revolución Francesa sobre la igualdad que debía producir la democracia burguesa consumada, y como, por último, aunque reconoce al burgués como representante del desarrollo económico moderno, siempre se niega a ver en la clase burguesa, en su ser y en su consciencia, la coronación y el punto central de todo el desarrollo de la humanidad, por todos esos motivos, pues, la igualdad exigida por el sistema de Hegel no puede ser más que la igualdad religiosa de los hombres ante Dios.

Al estudiar la *Fenomenología* consideraremos detalladamente la ambigua y escindida relación de Hegel con la religión. Lo único imprescindible aquí era aludir a ese esencial motivo social que empuja a Hegel hacia el cristianismo. Y tal vez sea interesante aducir en este contexto algunas manifestaciones de Napoleón sobre el cristianismo en las que se expresa muy claramente el parentesco de situación. Aunque, naturalmente, sólo en un sentido abstracto, pues Napoleón ha sido él mismo una figura activa rectora en el gran drama de la época: Napoleón ha realizado con actos, con acciones políticas, lo que Hegel intenta apresar con el pensamiento. Por eso en Napoleón esa relación al cristianismo puede presentarse de un modo mucho más abierto y cínico; para Napoleón basta con poder abrir las iglesias, concertar un concordato con el Papa, hacer que éste le corone emperador, etc. Simultáneamente puede expresar su opinión privada sobre el cristianismo con el mayor cinismo. En cambio, cuando Hegel recoge mentalmente esos hechos históricos y las ilusiones necesariamente producidas por ellos, tiene por fuerza que comportarse de un modo más positivo respecto de la religión. Pero la presencia, también en él, de elementos de cinismo en la relación con la religión se expresa no sólo en manifestaciones privadas, que citaremos en el lugar oportuno, sino también —involuntariamente— en toda la exposición dialéctica de la religión misma.

Con todas esas reservas, las palabras de Napoleón pueden ilustrar muy bien e iluminar en concreto la posición de Hegel respecto de la religión: "Por lo que a mí respecta, yo no veo en la religión el misterio de la Encarnación, sino el misterio del Orden Social; la religión pone la idea de igualdad en relación con el Cielo, y evita así que el pobre degüelle al rico. . . La sociedad no puede subsistir sin desigualdad de riquezas, y la desigualdad de fortunas no puede subsistir sin la religión." [100]

Las lecciones de Hegel de 1805-1806 presentan la estructura de los estamentos en una forma "fenomenológica". Los estamentos representan en cierto sentido una división del trabajo del espíritu objetivo, y los estadios en los que llega a sí mismo. Por eso la exposición hegeliana empieza esta vez por el estamento campesino, como capa social más próxima al estado de naturaleza. Otra vez revela el alto nivel de la comprensión económica de Hegel el que busque la diferencia esencial entre el estamento campesino y el burgués en el diverso carácter de sus trabajos respectivos. Hegel contrapone el trabajo concreto del campesino al trabajo abstracto del comercio y la industria, y ve que la diferencia se funda en que el campesino trabaja para satisfacer sus propias necesidades, y no para

[100] *Apud* Aulard, *Historia política de la Revolución Francesa*, ed. alemana, Munich-Leipzig, 1924, vol. II, pág. 614.

el mercado. (De nuevo registramos aquí cómo traduce Hegel al alemán y a lo alemán las concepciones de los economistas ingleses. Hegel no conoce al *farmer*, que trabaja para el mercado y paga la renta de la tierra, más que por sus lecturas, no por la realidad; por eso no se refiere siquiera a él en todo su sistema.) "El estamento campesino es, pues, esa confianza sin individualidad *que tiene su individualidad en el individuo inconsciente, en la tierra.* Como trabajador, el campesino no lo es de la forma abstracta, sino que cura más o menos de la mayor parte o la totalidad de sus necesidades; del mismo modo su obra está ligada con su hacer sólo en lo interior. La conexión entre su fin y la realización es lo inconsciente, la naturaleza; el campesino ara, siembra, pero es Dios el que da el logro, las estaciones y la confianza de que lo que ha puesto en el suelo se hará por sí mismo. La actividad es lo subterráneo." [191]

El estamento campesino es, pues, para Hegel un fundamento natural rudo e inconsciente de la sociedad burguesa. Y del mismo modo que en esta cuestión Hegel queda insensible al desarrollo inglés, así también la solución de la cuestión campesina en la Revolución Francesa queda sin influencia documentable en su pensamiento. Lo único que contempla Hegel es el campesino alemán con todo su atraso social.

Esto es tanto más llamativo cuanto que, según su concepción social, el campesinado constituye la masa de los ejércitos, y ya hemos visto que Hegel ha reflexionado mucho sobre el espíritu de los ejércitos y ha intentado varias veces descubrir las raíces sociales de la superioridad de los ejércitos revolucionarios y napoleónicos. Pero su desconfianza ante todo movimiento de masas que empiece por abajo le ciega en este punto. Por violentamente que recuse la existencia de los restos feudales en Alemania, por resueltamente que reconozca la superioridad de la Francia revolucionaria, el pueblo sigue siempre teniendo en la representación hegeliana un germánico carácter mediocre y prerrevolucionario. Precisamente el ejército —cuya importancia en la filosofía hegeliana de la historia y de la sociedad conocemos ya— es algo muy diverso del "pueblo en armas"; la burguesía no hace sino sacrificios materiales para la guerra, y los campesinos son mera carne de cañón, igual que en las guerras del viejo absolutismo feudal. El reflejo de la "miseria alemana" en el pensamiento de Hegel reduce aquí su utopía napoleónica a mediocridad alemana.

Muy de acuerdo con esa concepción, Hegel no ve en un posible levantamiento o movimiento de los campesinos más que "un elemento ciego y rabioso... como un diluvio, que sólo destruye, depone a lo sumo limo fecundo en general, pero resbala sin haber realizado una sola obra".[192]

Por encima de este estamento se levanta el del trabajo abstracto, el estamento de la industria y del derecho, la burguesía. Conocemos ya por exposiciones de Hegel la esfera económica de este estamento. Es la esfera de la casualidad, alzada a necesidad por su legalidad propia. El carácter alemán de la filosofía social hegeliana aparece claramente en el ánimo central de este estamento: la honestidad u honradez o rectitud jurídica. Está claro que el modelo que Hegel tiene a la vista es el pequeño burgués

[191] *Realphilosophie*, vol. II, pág. 254.
[192] Ibídem, pág. 255.

alemán, y no el capitalista inglés. Ya sabemos por el estudio de la economía de Hegel que la construcción de este estamento culmina en el comerciante.

Es interesante y característico de la tendencia dominante fenomenológica a desarrollar lo superior partiendo de lo inferior, lo general partiendo de lo particular, el que Hegel haga culminar el estamento burgués en el comerciante, para empezar luego la exposición del estamento general o supremo con el análisis del hombre de negocios y progresar, pasando por el sabio, hasta la verdadera cima de su sistema, que es el soldado. La vía fenomenológica que aquí recorre Hegel va de lo particular a lo general, como dice el filósofo explícitamente al hablar de "los estamentos inferiores o que tienen su objeto y su consciencia en lo particular",[193] caracterizando así al campesino y al burgués. Luego viene la transición: "El estamento público trabaja para el Estado. El espíritu se ha alzado con el *hombre de negocios* hasta el objeto general. Pero el trabajo de éste es aún muy dividido, abstracto, trabajo de máquina. Es sin duda inmediatamente trabajo para lo general, pero según un aspecto limitado y rígido en el que no puede cambiar nada... El hombre de negocios levanta lo general determinado a saber de lo general... El espíritu se ha levantado por encima del carácter; obra algo general. El auténtico hombre de negocios es también en parte *sabio.*" [194]

Por artificiosa que sea a veces esa transición, no hay duda de que representa un progreso respecto de la construcción del *Sistema de la eticidad.* Y si se aceptan las premisas de Hegel, hay efectivamente aquí un desarrollo progresivo de lo general partiendo de lo particular, en lo que desempeña un papel decisivo la concepción hegeliana del trabajo abstracto, de la transformación inconsciente de todo trabajo individual, de toda actividad económica individual en el marco del capitalismo, en algo social y general, lo cual es un verdadero conocimiento de la estructura de la moderna sociedad civil.

Pero esta derivación funciona a lo sumo hasta llegar al hombre de negocios. Ya la transición desde éste al sabio es puramente constructiva y fingida. El propio Hegel tiene reparos a ver en el estamento del sabio la encarnación social de la real universalidad del pensamiento, el autoconocimiento del espíritu objetivo. Por eso dice con cierto agrio humorismo: "Lo más importante para el sabio es la vanidad de sí mismo." [195] Desde el sabio hasta el estamento militar no hay, por último, transición real alguna: el estamento militar constituye la culminación de la estratificación hegeliana de la sociedad por una serie de motivos que conocemos ya; pero éstos no tienen nada que ver con el proceso económico-fenomenológico de lo particular a lo general.

Vemos, pues, que también aquí, cuando Hegel hace el supremo esfuerzo por deducir económicamente la estructura estamental, una parte importante de la deducción es pura apariencia. La imposibilidad en que se encuentra Hegel de consumar un tal desarrollo dialéctico no se debe sólo a

193 *Realphilosophie*, vol. II, pág. 253.
194 Ibídem, págs. 259 s.
195 Ibídem, pág. 254.

los elementos de su concepción de la sociedad que ya conocemos, sino también a otro momento importante de su misma economía que tenemos que estudiar brevemente ahora.

En la estructura misma de la economía hegeliana, el principio del derecho, el "ser-reconocido", desempeña un papel decisivo. Hay categorías que no llegan a la real dignidad de categorías económicas sino gracias a ese elemento jurídico; en otros casos se producen diferenciaciones que no tienen la menor importancia desde el punto de vista de la esencia conómica de la cosa, pero que Hegel acentúa mucho porque en ellas se expresa con especial plasticidad el "ser-reconocido". Así, por ejemplo, establece Hegel una importante diferencia entre posesión y propiedad: "En la posesión se encuentra la contradicción de que *una cosa* es como cosa algo general, y, sin embargo, debe ser sólo una posesión. Esta contradicción se supera por la consciencia al poner la cosa en sí como lo contrario de sí misma; entonces es, como reconocida, la posesión única y lo general a la vez, pues en esa aislada posesión poseen todos... Mi posesión ha recibido así la forma de la consciencia; está determinada como posesión mía; pero, como *propiedad*, no se refiere sólo a mí, sino que es general." [196]

Está aquí en juego una argumentación bizantina, casi escolástica, para exponer la duplicación jurídica de la vida económica, la formulación jurídica de las categorías económicas, no sólo como algo superior, en la jerarquía de conceptos, a lo meramente económico, sino también como algo cuyo resultado, la forma jurídica, da de sí un contenido nuevo. Análogamente procede Hegel cuando pretende ver en el contrato una forma superior del trueque. Su pensamiento procede del modo siguiente: "Este saber se expresa en el *contrato*. Es lo mismo que el trueque, pero trueque ideal: α) No entrego nada, ni enajeno nada, no presto nada sino mi *palabra*, el lenguaje, que quiero enajenar; β) y el otro lo mismo. Este mi enajenar es también *su* voluntad; *él* está de acuerdo en que yo le entregue tal cosa. γ) Y es también enajenar por parte del otro, es voluntad común; mi enajenar está mediado por el suyo. Si yo quiero enajenar es porque *él* también quiere enajenar, y porque su negación es mi posición. Es un *trueque* de declaraciones, no ya de cosas, pero vale tanto como la cosa misma. Para los dos vale la voluntad del otro como tal. La voluntad ha vuelto a *su concepto*." [197]

Esta sobrestimación de los principios jurídicos en la vida económica no significa en Hegel una aproximación al análogo fenómeno propio de Kant y Fichte, aunque en los tres pensadores esa tendencia esté en íntima relación con el idealismo filosófico. En el caso de Fichte, la sobrestimación se enlaza con sus ilusiones de reglamentar en el sentido de la moral, y mientras no haya llegado el reino de la moralidad pura, la vida social del hombre por medio de leyes y disposiciones jurídicas. Sabemos la burla con que Hegel ha rechazado esa idea. Hegel ve siempre en los hechos económicos y sociales la fuerza de la vida misma, y no piensa nunca en violentar ésta por amor de ningún concepto, pues, según su concepción, el poder y la dignidad del concepto se manifiestan precisa-

[196] *Realphilosophie*, vol. I, pág. 240. Cfr. Lasson, pág. 434.
[197] Ibídem, vol. II, pág. 218. Cfr. Lasson, págs. 438 ss.

mente del modo más claro en estos hechos de la vida, tal como la vida misma los produce.

Dos motivos del idealismo filosófico mueven a Hegel en esa dirección. En primer lugar, la tendencia general de toda la época. En sus observaciones sobre la sociedad burguesa de la época de redacción de las Tesis sobre Feuerbach, Marx ha anotado lo siguiente sobre el origen del Estado moderno en relación con la Revolución Francesa: "Autosublimación de lo político... Duplicación de todos los elementos en esencia civil y esencia estatal."[198] Este desdoblamiento, que cobra su forma más pregnante en la duplicación del hombre como *bourgeois* y como *citoyen*, se expresa también claramente en Hegel como duplicación de las categorías económicas en categorías propiamente tales y categorías jurídicas. El que en Hegel la duplicación desempeñe un papel tan importante que el "ser-reconocido" llega a ser a veces una categoría central de su doctrina de la sociedad depende, empero, del carácter específico de toda su filosofía.

Hemos hablado ya de la categoría de "alienación", a propósito de los problemas económicos en el pensamiento de Hegel. El tratamiento crítico preciso de esa categoría no nos será posible sino al analizar la *Fenomenología del espíritu*. Aquí nos limitaremos a estudiar brevemente el carácter general del "ser-reconocido" como forma superior de la "alienación" meramente económica. Hegel se ha manifestado claramente más de una vez sobre esta cuestión en el período de Jena. En una reflexión de los cursos de 1805-1806, estudiando filosóficamente la transición del estado de naturaleza al del derecho, dice lo siguiente: "Derecho es la *relación* de la persona a otra en su comportamiento, el elemento general de su ser libre, o la determinación y limitación de su libertad vacía. No me es necesario elaborar y producir esa relación o limitación, sino que el objeto mismo es la producción del derecho en general, de la relación *reconocedora*. En el reconocimiento la mismidad deja de ser esta cosa individual; la mismidad es jurídicamente en el reconocimiento, no es ya en su existencia inmediata. Lo reconocido es reconocido como *inmediatamente* vigente, por *su ser*, pero precisamente *ese ser es producido mediante el concepto*; es ser reconocido. El hombre es necesariamente reconocido y reconocedor. Esta necesidad es su necesidad propia, no la necesidad de nuestro pensamiento, contrapuesta al contenido. Todo reconocer es en sí mismo el movimiento, y este movimiento supera precisamente su estado de naturaleza: es reconocimiento; lo natural *es* simplemente, no es cosa *espiritual*."[199]

Esas observaciones de Hegel son notables desde todos los puntos de vista para revelar la lucha de tendencias contrapuestas en su pensamiento. Formalmente muestran un grado extraordinario de objetivismo, pues deducen todas las determinaciones del derecho del movimiento del objeto mismo, y no del pensamiento. El pensamiento no es aquí para Hegel más que la reproducción mental del movimiento de las determinaciones reales en el objeto externo. Pero, desde el punto de vista del contenido, aparece en esas mismas observaciones una tendencia cuyas consecuencias apuntan en la dirección contraria. El análisis de la "alienación" por Hegel

198 *Die deutsche Ideologie*, *loc. cit.*, pág. 592.
199 *Realphilosophie*, vol. II, pág. 206.

es ante todo importante y rico en consecuencias porque en ese análisis se ha hecho por vez primera en la historia de la filosofía el intento de conceptuar lo que más tarde ha llamado Marx el fetichismo de la mercancía, y el intento de comprender correctamente la sociedad resolviendo las formas objetivas fetichizadas de la sociedad en movimiento de las relaciones recíprocas de los hombres en sociedad; y, en segundo lugar, porque Hegel siente también que esas diversas formas de fetichización de la objetividad social no se encuentran todas en un mismo nivel, sino que muestran una jerarquía de grados mayores y menores, de estudios superiores e inferiores de fetichización.

Hemos podido observar en Hegel esa tendencia ya cuando mostraba en el trabajo, en el producto del trabajo, en el trueque y en el comercio, y finalmente en el dinero, una tal jerarquía de formas de "alienación" cada vez superiores. Ya en esto aparecía la tendencia idealista, la inversión idealista de las relaciones reales. Hegel ve correctamente que el comercio, y especialmente el dinero, son formas de "alienación" superiores, por ejemplo, a la producción simple. Hasta aquí coincide con la concepción materialista de Marx. Pero mientras que Marx ve en la forma más sencilla de fetichismo (de la mercancía) la clave para la resolución de las formas más complicadas y fetichizadas de la sociedad, Hegel sigue la marcha inversa. (Al exponer la crítica de Marx a la *Fenomenología del espíritu* mostraremos con detalle que la fuente económica de este errado método de Hegel es la concepción unilateral del trabajo, de la actividad económica del hombre.) Para Hegel, la "alienación" del espíritu y la retirada o recuperación de esa "alienación" es el camino necesario para la creación de la realidad por el espíritu y, por tanto, también de la reproducción mental de ese proceso por el conocimiento. Por eso las formas superiores de la fetichización no son para Hegel superiores en el sentido de cada vez más alejadas del objeto real, en el sentido de formas de fetichización cada vez más huecas y vaciadas (como dice Marx sobre el dinero). Antes al contrario: son para él formas realmente superiores de la "alienación", formas puramente espirituales, formas de la vuelta o retirada al espíritu, las cuales se encuentran más cerca de la reabsorción de la "alienación" por el espíritu, más cerca de la transformación de la sustancia en sujeto, que las formas de "alienación" más primitivas y originarias, más próximas al proceso económico material.

Esta concepción permite comprender que haya sido para Hegel una necesidad metodológica el colocar el derecho por encima de la economía. Mientras que el materialismo histórico descubre en la "superior" fetichización de la forma jurídica su carácter derivado, secundario, para Hegel en cambio la transformación de las categorías económicas en categorías jurídicas es una forma de "alienación" superior, más espiritual, más próxima al espíritu. El ser reconocido del derecho es realmente para Hegel producto del concepto, mientras que el objeto meramente económico no presenta el concepto sino a un nivel de inconsciente ser-en-sí, de proximidad a la naturaleza. Esta visión está en interacción constante con la concepción hegeliana, ya antes estudiada, de la unitariedad del pueblo en el Estado. Las dos tendencias se refuerzan recíprocamente, y su conjunción es a su vez una causa de que las contratendencias que apuntaban en el

pensamiento de Hegel al descubrimiento de la fetichización de la objetividad social en el capitalismo no hayan podido triunfar, aunque a veces (recuérdese su temprano descubrimiento de que el dinero es al mismo tiempo una cosa real y también Yo, es decir, relación recíproca entre los hombres; cfr. pág. 334) Hegel haya llegado muy cerca del conocimiento correcto de algunas conexiones reales.

Esta complicada lucha de tendencias contrapuestas en el pensamiento de Hegel, lucha que termina siempre con la mistificación idealista-objetiva de la realidad, tiene dos tipos de consecuencias para la sabiduría social de Hegel. Marx ha subrayado esa ambigüedad: "...por eso ya en la *Fenomenología* —a pesar de su aspecto predominantemente negativo y crítico, y a pesar de la crítica realmente contenida en ella, que muchas veces se anticipa al posterior desarrollo— yacen latentes el *positivismo acrítico* y el *idealismo* igualmente *acrítico* (cursivas mías; G. L.) de las posteriores obras de Hegel, esa disolución filosófica con restablecimiento de la empiría presente, latentes como semilla, como potencia, como un misterio".[200] De aquí se sigue que la imposibilidad metodológica de la victoria de las tendencias realistas hegelianas ha tenido dos clases de consecuencias. Una de las dos, el idealismo acrítico, se nos ha presentado ya repetidas veces, la última, por ejemplo, en la relación invertida entre economía y derecho. La otra consiste en que Hegel recoge en su sistema sin más elaboración empiricidades en bruto cuya real determinación social, cuya real generalidad social y filosófica no ha conseguido descubrir, y luego las "deduce" como necesarias por medio de un seudomovimiento abstracto y mental.

No es casual que estas categorías cobren casi siempre en Hegel el carácter de "natural". Pues el propio Hegel nota que no las ha derivado del real movimiento social, y como tiene frecuentemente ideas correctas y profundas sobre la relación de la sociedad con su basamento natural, tiene la tentación de refugiarse en esa base natural en los casos desesperados, y de mistificar como natural lo que no puede derivar socialmente. En su crítica de la filosofía hegeliana del derecho, Marx habla repetidamente de esa "necesaria trasmutación de la empiría en especulación y de la especulación en empiría". Tomaremos de toda esta temática el paso sobre el monarca porque, como sabemos, esta derivación o deducción de la monarquía hereditaria ha desempeñado un papel de importancia ya en las lecciones de 1805-1806. Marx dice sobre ella: "De este modo se produce también la impresión de *mística* y *profundidad*. Es muy vulgar decir que el hombre nace, y que esta existencia puesta por el nacimiento físico se hace hombre social, etc., y llega hasta ciudadano del Estado; el hombre es por su nacimiento todo lo que es. En cambio, resulta muy profundo, *frappant*, que la idea del Estado nace directamente, que se da a luz a sí misma, para la existencia empírica, con el nacimiento del príncipe. La verdad es que de este modo no se ha conseguido ningún contenido nuevo, sino que se ha alterado simplemente la *forma* del viejo contenido. Este ha cobrado *forma* filosófica, documentación filosófica."[201]

200 *Die heilige Familie, loc. cit.*, pág. 79.
201 MEGA, I, vol. I, parte 1, pág. 446.

Si leemos a la luz de esa crítica la "deducción" de la monarquía hereditaria en las lecciones de 1805-1806 comprobaremos lo acertadamente que ha desenmascarado Marx la falsa profundidad del "acrítico positivismo" hegeliano. Hegel dice sobre el monarca: "*Lo universal libre* es el punto de la individualidad; esta individualidad tan independiente del saber de todos no está constituida por ellos; es inmediata, como extremo del gobierno, y *natural:* es el *monarca hereditario.* Él es el nudo firme e inmediato del todo... aquéllos (los demás hombres de la sociedad; G. L.) son la multiplicidad, el movimiento, la fluidez; éste es lo inmediato, lo *natural.* Este sólo es lo *natural,* o sea en él *se ha refugiado la naturaleza...*" [202]

Deducciones tales aparecen en los más diversos lugares del sistema hegeliano, y aún tendremos ocasión de analizar los aspectos correctos y los aspectos falsos de estas "naturalidades" de Hegel. Esta vez nos contentaremos con ese ejemplo, pues además de la significación general, que acabamos de mostrar, para la metodología social de Hegel, tiene otra significación especial que ahora nos interesa señaladamente. Hasta el momento no hemos mostrado más que la primera fisura de la estructura hegeliana de la sociedad, a saber, que la estructura estamental no crece dialécticamente partiendo de la estructura económica de la sociedad. Ahora nos encontramos ante la segunda fisura, a saber, la fisura que hay entre la estructura estamental de la sociedad y el gobierno.

El desarrollo filosófico de los diversos estamentos en Hegel es el paso de lo particular a lo general. Al alcanzarse la universalidad con el estamento supremo, Hegel se encuentra con la dificultad de tener que separar conceptualmente ese estamento del gobierno. Está claro que no se trata de una cuestión puramente epistemológica o filosófica. Más bien se trata del problema del carácter clasista de la sociedad. Y la lucha interna entre las diversas tendencias del pensamiento de Hegel refleja muy claramente una posición vacilante en esta cuestión. Como es natural, Hegel no pude llegar a una real concepción del carácter clasista del Estado. Ya su concepción de la unidad última de la sociedad, de la que hemos hablado extensamente, se lo impide.

Pero incluso dentro de ese marco hay en Hegel una tendencia doble, en la que se refleja la contradicción objetiva de la solución napoleónica a los problemas de la sociedad moderna tal como han sido planteados por la Revolución Francesa; cierto que el reflejo es modificado, y la especial posición de Hegel como alemán y como glorificador filosófico de esa solución no deja tampoco de manifestarse. Hay, por una parte, una tendencia a identificar el estamento superior (la nobleza militar napoleónica) con el Estado y con el gobierno. Esta tendencia expresa objetivamente el carácter de la dictadura militar de Napoleón y la entusiasta adhesión de Hegel a la grandeza heroica de Francia, nacida de ese modo. Pero, por otra parte, la dictadura napoleónica no es una dictadura militar en abstracto, sino una dictadura militar nacida en las condiciones específicas de la Francia posrevolucionaria, una dictadura militar que tiene que conservar y proteger la herencia del contenido social burgués de la Revolución

[202] *Realphilosophie,* vol. II, págs. 250 y 252.

Francesa, es decir, que tiene que salvar la herencia burguesa de la Revolución tanto frente a los intentos de restauración feudal-absolutista cuanto frente a la continuación democrática de la Revolución.

En el *Sistema de la eticidad* ha expresado Hegel del modo más sonoro esa su interna contradicción. Dice allí, hablando del gobierno: "El gobierno parece ser simplemente el primer estamento, puesto que éste es la potencia absoluta de los demás, la realidad de la eticidad absoluta y del espíritu realmente intuido de los demás, mientras que los demás son en lo particular. Pero, por otra parte, él mismo es estamento contra otros estamentos, y tiene que ser algo superior a sí mismo y a su diferencia respecto de los demás... El movimiento del primero contra los demás estamentos está asumido en el concepto por el hecho de que uno y otros tienen realidad, están limitados y se aniquila la libertad empírica del uno igual que la de los demás; —esta absoluta conservación de todos los estamentos tiene que ser el gobierno supremo, y por su concepto mismo, no puede competir a ningún estamento, pues es la indiferencia respecto de todos. Tiene, pues, que constar de aquellos que han renunciado, por así decirlo, al ser real en un estamento y no viven ya sino en lo ideal, los ancianos y los sacerdotes, que propiamente son lo mismo." [203]

También aquí tiene que irrumpir la naturaleza como *deus ex machina.* Los ancianos y los sacerdotes de ese texto (mistificada imitación del Consejo de los Ancianos del Directorio) están, por lo visto, aislados de las contraposiciones del mundo de lo particular gracias meramente a su edad, y con eso basta para que consigan el grado de universalidad que ni siquiera puede alcanzar el primer estamento, como estamento contrapuesto a otros. Es claro que Hegel se encuentra aquí ante las mismas dificultades que en escritos posteriores resolverá con la afirmación de la monarquía hereditaria. También el método es el mismo: Hegel añade aquí al sencillo hecho natural, de un modo filosóficamente inadmisible, la unción de una mística profunda.

Hemos dicho ya varias veces que la utilización de la terminología de Schelling por Hegel culmina en el *Sistema de la eticidad.* En puntos como el que ahora estamos estudiando se hace clara la posibilidad de aquella influencia. Pues por mucho que el concepto hegeliano de superación de la contradicción —la formulación de la "unidad de la unidad y la diversidad"— deje atrás a la indiferencia schellingiana, este concepto es imprescindible para Hegel en puntos como el que estudiamos. El método auténticamente hegeliano, si se aplicara radicalmente hasta el final, se movería en la dirección de una concepción realmente dialéctica de las clases y de la relación en que está el Estado con la lucha entre las clases. Por motivos ya claros sabemos que Hegel no podía llegar a esa comprensión. Y el concepto schellingiano de indiferencia es mucho más adecuado que la concepción hegeliana de la contradicción y de su superación para expresar la relación que el filósofo quiere estatuir entre el Estado y el gobierno por una parte y los estamentos por otra.

Y aunque más tarde Hegel haya eliminado la terminología schellingiana, la exposición material de dicha relación conserva siempre cierto

203 Lasson, págs. 478 s.

espíritu de Schelling. Por eso está también justificado decir que hay elementos del pensamiento de Schelling que se han convertido en elementos permanentes del sistema hegeliano. Pero hay que concretar esa relación de influencia, reconociendo con Engels la contradicción que hay en Hegel entre sistema y método, y entonces se verá que los elementos schellingianos están en obra en los puntos en que el sistema vence al método, es decir, en los puntos en que el propio Hegel tiene que quedarse a la zaga de su propio método por motivos sociales de contenido.

La exposición que venimos haciendo no cubre desde luego aún la totalidad de la concepción hegeliana de la relación entre Estado y estamentos. Ya antes hemos indicado, por ejemplo, que el monarca hereditario no desempeña muchas veces en el sistema hegeliano del Estado sino un papel decorativo, o que Hegel reconoce sin reservas el automovimiento de la sociedad burguesa y que quiere ver reducida al mínimo la inmixtión del Estado en ese movimiento. Pero estas correcciones no eliminan la contradictoriedad de la concepción hegeliana. No muestran sino que Hegel pone unas veces en primer término ante su pensamiento uno de los aspectos del contemporáneo desarrollo francés, y otras veces otro. El reconocimiento de las necesidades del desarrollo económico de la sociedad burguesa es también un elemento del cuadro del sistema napoleónico que administra para la burguesía la herencia de la Revolución Francesa y en el que Hegel ha visto el punto culminante del desarrollo social, la encarnación actual del espíritu del mundo.

Al estudiar las construcciones filosófico-sociales de Hegel en esta época es imprescindible retrotraerse siempre a los reales modelos franceses de los que sus concepciones son reflejos intelectuales a menudo mistificados. No sólo los ancianos y los sacerdotes pueden reducirse a tales modelos, sino la entera estructura estamental de la filosofía social hegeliana, y especialmente el estamento general o universal, figura de la nueva nobleza militar napoleónica. La profunda influencia de esas constituciones en Hegel puede verse por el hecho de que todavía en su último escrito, el ensayo sobre el *bill* inglés de reforma, cuando escribe —como hemos visto— sobre la problemática de la estructura estamental en relación con el ulterior desarrollo de la sociedad capitalista, habla de la constitución dada por Napoleón al reino de Italia y ve en ella algo ejemplar para el presente.[204]

Podemos, pues, afirmar como resumen que en la doctrina social y económica de Hegel operan dos tendencias diametralmente opuestas y que se excluyen recíprocamente. Por una parte, la tendencia a desarrollar lo universal a partir de lo particular mediante su propia dialéctica. Esta tendencia puede observarse sobre todo en la exposición del trabajo, la división del mismo, la herramienta, etc. Esta tendencia se manifiesta también cuando las concepciones filosófico-sociales de Hegel pueden desplegarse con relativa independencia respecto del problema del Estado, o bien cuando, sin referirse directamente al Estado, explicita consecuencias filo-

204 Lasson, pág. 305. En esa Constitución establece Napoleón los estamentos de los *possidenti* (poseedores, terratenientes), los *dotti* (letrados) y los *mercanti* (comerciantes).

sóficas generales de sus conocimientos sociales. Así, por ejemplo, en la *Lógica de Jena* se encuentra un desarrollo muy interesante y agudo de la especie partiendo de la dialéctica de la individualidad en cuanto nacida y activa en la economía de la sociedad burguesa.[205]

Estas tendencias no son en Hegel meramente episódicas. Pues el problema del capitalismo moderno, el papel económico del burgués, el individualismo moderno que nace en la tierra de ese desarrollo económico —en una palabra, los principios del desarrollo económico del capitalismo tal como Hegel lo entiende— constituyen para el filósofo el momento decisivo de diferenciación de la Edad Moderna respecto de la Antigüedad. Ellos precisamente constituyen para Hegel el superior estadio de desarrollo que supera realmente a la Antigüedad y la hace mero pasado y recuerdo. Estos principios representan, pues, la punta de la filosofía hegeliana de la historia en el período de Jena, la culminación de una concepción que seguirá siendo básica también para la filosofía de la historia de su último período.

Como corresponde a todo pensador grande y consecuente, esa concepción histórico-filosófica está enlazada del modo más íntimo con los demás problemas filosóficos generales y fundamentales de Hegel. Sabemos ya que el problema filosófico básico de la *Fenomenología del espíritu*, el principio con cuya ayuda Hegel supera definitivamente la dialéctica schellingiana y propone la suya propia y en forma propia, es el principio de la "alienación". De lo expuesto hasta ahora resultará con suficiente claridad que la Edad Moderna, la moderna sociedad civil, es para Hegel un nivel histórico superior porque en ella la "alienación" se encuentra a un nivel muy superior al que tiene en la socialidad inmediata de la democracia antigua. Este período de "alienación" suprema puede y tiene que ser, por tanto, para Hegel el período en el cual pueda realizarse la reabsorción de la "alienación" por el espíritu, la transformación de la sustancia en sujeto.

Pero esta misma filosofía hegeliana de la historia tiene, como también hemos visto, otra cara: la independencia del Estado y de sus funciones histórico-universales respecto de aquella base económica. Obviamente hay aquí también una conexión, y basta una conexión económica, pero a diferencia del conocimiento real (aunque muchas veces insuficiente) de reales conexiones económicas, hay aquí una mistificación de la concepción, ya en sí ilusionaria, de la relación del Estado a la sociedad civil en el régimen napoleónico. Según esta concepción, el Estado tiene que utilizar la sociedad civil para sus propios fines, completamente independientes de ella. La sociedad civil existiría para servir al Estado (el espíritu), para sacrificarse por él a cambio de que el Estado garantice y proteja el funcionamiento llano de la sociedad civil. Según esta concepción, las particularidades de la sociedad civil y de la vida económica deben subsumirse en la universalidad del Estado. Ellas constituyen por una parte el oscuro fondo de la vida, del que se levanta la luminosa figura del espíritu, y, por otra parte, son momentos dispersos en los que el espíritu se descompone dialécticamente al penetrar la empiría, para volver luego a sí mismo:

[205] *Jenenser Logik*, págs. 151 ss.

éste es el proceso de "alienación" del espíritu y reabsorción de esa "alienación" por el espíritu. En estas dos tendencias de la filosofía hegeliana tenemos, pues, los dos motivos intelectuales que han llevado a la concepción de la "alienación", a saber, el real y el mistificado. Cuando estudiemos la *Fenomenología del espíritu* expondremos con detalle la definitiva lucha de esas tendencias por el dominio del método hegeliano.

Sabemos ya que no es casual el que esas tendencias hayan chocado en el pensamiento de Hegel. Y hemos mostrado también la fuente real de su contradicción en la realidad misma, en la realidad del Estado napoleónico. Pero el ser específicamente alemán refuerza aún las tendencias idealistas de la concepción e interpretación de esa realidad. En su crítica de la filosofía kantiana, al ver también en Kant una reproducción intelectual del período de la Revolución Francesa, Marx habla de los rasgos específicamente alemanes presentes en el reflejo deformado de hechos reales de Francia por un filósofo alemán. Marx ve en la razón práctica de Kant un reflejo de reales intereses materiales de la burguesía liberal. Kant, dice Marx, "separó, pues, esta expresión teorética de los intereses expresados, convirtió las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en *puras* autodeterminaciones de la «*voluntad libre*», de la voluntad como tal. . ." En esta explicación social y simultáneamente crítica de la filosofía kantiana habla Marx también de las específicas ilusiones que tenían que producirse por la situación alemana cuando se trataba del problema del Estado. "Por esa actitud se explica tanto la puritana consciencia del funcionario, que no existe en ningún otro país, cuanto todas las ilusiones sobre el Estado corrientes en Alemania, cuanto la aparente independencia que tienen aquí los teóricos respecto de los burgueses —la aparente contradicción entre la forma en que esos teóricos expresan los intereses de los burgueses y estos intereses mismos." [206]

Como es natural, Marx no ha identificado sin más a Hegel con Kant. Por eso la crítica no es aplicable a Hegel sino en la medida en que también es registrable en él la influencia de la misma situación social general. Marx indica repetidamente rasgos de esa naturaleza en su detallada crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Marx destaca sobre todo el carácter específicamente alemán y atrasado del papel que atribuye Hegel a la burocracia en la sociedad y el Estado. Marx habla —y esto es de suma importancia filosófica— de la "imaginaria universalidad" que se expresa en la burocracia según la concepción hegeliana, y resume la exposición de Hegel diciendo que, según ella, Estado y gobierno no son representaciones de la sociedad civil, sino contra la sociedad civil.[207]

En estas observaciones críticas marginales a la filosofía hegeliana del derecho Marx subraya repetidamente que las contradicciones surgidas en el pensamiento de Hegel son reflejo de reales situaciones sociales. Aunque critica las mistificaciones hegelianas con la mayor dureza, Marx no piensa nunca que las concepciones hegelianas del Estado y de la sociedad sean artificiosas ocurrencias del filósofo. Si combate a Hegel es precisamente

[206] *Die deutsche Ideologie, loc. cit.*, pág. 198.
[207] MEGA I, vol. I, parte I, págs. 455, 459.

porque éste, en el seno de un cuadro correcto en muchos puntos en la reproducción de la real situación moderna, no ha subrayado las tendencias reales y progresivas que apuntan al futuro, con lo que se ha visto obligado a mistificar lo existente. "No puede reprocharse a Hegel que describa la esencia del Estado moderno tal como es, sino el que presente eso existente como *la esencia del Estado*. Lo de que lo racional es real se mueve precisamente en la *contradicción de la realidad irracional*, la cual es en todo punto lo contrario de lo que dice, y dice lo contrario de lo que es." [208]

Esta crítica es, pues, una concreción de la crítica del "positivismo acrítico" hegeliano. Como Hegel no consigue comprender ciertas decisivas tendencias de desarrollo de la sociedad moderna, se ve obligado a tomar la apariencia por realidad, y a fundamentar filosóficamente esa seudorrealidad mediante un aparato de falsa profundidad filosófica, mediante una seudodialéctica. (El positivismo acrítico hegeliano se expresa en la *Filosofía del derecho* mucho más pregnantemente que en el período de Jena. Pero sabemos por la crítica de Marx que también entonces estaba en obra. Esta crítica de Marx al posterior período hegeliano afecta también —con la reserva hecha por Marx mismo— a la concepción social y política del período de Jena.)

En su discusión crítica llega Marx al punto central de esta debilidad político-ideológica de Hegel, que constituye una debilidad filosófica central de todo su sistema: el problema de la democracia. Caracteriza muy bien la profundidad filosófica de la crítica del joven Marx a Hegel el hecho de que coloque aquel problema en la más íntima relación con el problema de lo universal y lo particular en Hegel: "La democracia es la verdad de la monarquía, la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía no es democracia sino como inconsecuencia consigo misma; el momento monárquico no es inconsecuencia en la democracia. La monarquía no puede conceptuarse partiendo de sí misma; la democracia, sí. En la democracia, ningún momento recibe significación diversa de la que le corresponde. Cada cosa es realmente sólo momento del entero *demos*. En la monarquía, una parte determina el carácter del todo. La entera constitución tiene que modificarse según ese punto fijo. La democracia es el género constitución. La monarquía es una especie, y una especia mala. La democracia es «contenido y forma». La monarquía *se propone* ser sólo forma, pero falsea el contenido. El todo, el pueblo, se encuentra en la monarquía subsumido en uno de sus modos de existencia, la constitución política; en la democracia, la *constitución misma* aparece sólo como *una* determinación, precisamente como autodeterminación del pueblo. En la monarquía se tiene el pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones. En ella, la constitución está siempre reconducida —no sólo *en sí*, según la esencia, sino según la *existencia*, la realidad— a su fundamento real, que es el *hombre real*, el *pueblo real*, y puesta como la obra *propia* de éste. La constitución aparece como lo que es, libre producto del hombre; podría decirse que esto vale también

[208] MEGA I, vol. I, parte I, pág. 476.

en cierto sentido de la monarquía constitucional; pero la diferencia específica respecto de la democracia consiste en que en ésta la *constitución* como tal no es más que *un* momento existencial del pueblo, en que la *constitución política* no constituye por sí misma el Estado. Hegel parte del Estado y hace del hombre un Estado subjetivizado; la democracia parte del hombre y hace del Estado un hombre objetivado." [209]

Cuando Marx expone la democracia como género y la monarquía como especie mala no está fabricando una abstracción, sino reproduciendo intelectualmente el proceso de abstracción registrable en la historia, que ha producido en muchas revoluciones la democracia como forma consumada de la sociedad civil. Y aunque el propio Marx caracterice pocos años más tarde esa misma democracia como el campo de batalla más apropiado para la conquista del socialismo, cuando habla del desarrollo de la revolución democrático-burguesa en revolución proletaria, está dibujando, simplemente, formas superiores de las generalizaciones realizadas por la historia misma, pero la orientación de su estudio de la sociedad sigue siendo la misma. Por eso esa crítica a Hegel da precisamente en el centro de todas las debilidades de la filosofía social de éste.

Como Hegel no ha sido capaz de entender el movimiento hacia la democracia que se expresaba en formas tan grandiosas en la Revolución Francesa, ha tenido que renunciar —histórica y, ante todo, filosófico-socialmente— a conseguir generalizaciones reales, generalizaciones que correspondieran al movimiento histórico real, partiendo del curso del movimiento histórico-social mismo, de la relación dialéctica entre sus momentos particulares. Hegel se vio por una parte obligado a dotar a momentos particulares de la falsa aureola de una seudouniversalidad, y, por otra parte, a prestar a esas universalidades así conseguidas una existencia independiente, a desprenderlas de la real dialéctica de la sociedad y de la historia, a cristalizarlas en esa independización y a subsumir entonces en esas universalidades hipostatizadas todos los fenómenos específicos de la sociedad y de la historia, todo lo particular.

La lucha entre las dos tendencias que estamos estudiando en la filosofía social de Hegel se revela también en el plano filosófico. Una de las tendencias, el real y recto conocimiento de las reales conexiones dialécticas, se convierte en fundamento de la nueva lógica dialéctica, que consigue lo general partiendo del automovimiento de las contradicciones de lo particular, de la superación y reposición de esas contradicciones a niveles cada vez más altos. La otra tendencia, la que lleva a la independización idealista de universalidades ficticiamente conseguidas, le obliga a subsumir lo particular bajo lo universal al modo de la vieja lógica metafísica. La lucha entre esas dos tendencias, que venimos estudiando en la filosofía social de Hegel, se reproduce, por tanto, en la lógica como pugna entre el desarrollo dialéctico real y la construcción especulativa.

Con esto hemos vuelto a uno de los principales puntos de arranque históricos de la filosofía clásica alemana, al célebre parágrafo de la *Crítica*

[209] MEGA I, vol. I, parte I, pág. 434. El que Marx esté criticando a Hegel aun desde el punto de vista de una democracia revolucionaria consecuente, y todavía no desde el del socialismo, da aún más valor a sus observaciones por lo que hace a nuestro presente problema.

del juicio que pone el postulado del *intellectus archetypus.* Recordemos que en sus reflexiones Kant considera limitación eterna del entendimiento humano la necesidad de subsumir lo particular en lo universal o general. El *intellectus archetypus* se presenta en su pensamiento como el postulado a priori insatisfactible, sólo útil como "idea regulativa", de un entendimiento que fuera capaz de subir de lo particular a lo universal. Como sabemos, la significación de ese programa kantiano consiste en que, aunque sea en la forma de la limitación de la razón humana como tal, el filósofo ha formulado así a nivel de principios y con toda claridad la limitación del pensamiento metafísico. Y el *intellectus archetypus* es un programa de superación de las limitaciones del pensamiento metafísico, un programa de la dialéctica.

El idealismo subjetivo y el objetivo se separan precisamente en el lugar en el cual el litigio se refiere a la satisfactibilidad o insatisfactibilidad del postulado. La limitación es insuperable para todo idealismo subjetivo. En el idealismo subjetivo, lo particular tiene que aparecer siempre como casual y accidental frente a lo universal. Ocurra ello en la forma fichteana de hipertensión racionalista del sujeto, ante cuya abstracta universalidad moral todo lo particular de la vida empírica se hunde en mala accidentalidad, u ocurra según la glorificación, a lo Jacobi, de las individualidades, fundada en una base emocional e irracionalista, las consecuencias son siempre las mismas: no se supera la limitación, la barrera formulada por Kant.

La "intuición intelectual" de Schelling da un paso más. Cierto que el rebasamiento de la barrera kantiana por Schelling es más declarativo que real. Schelling proclama el *intellectus archetypus* como real capacidad humana para la captación del mundo, aunque se trate de una capacidad exclusivamente a disposición del genio artístico y filosófico. Pero con esta declaración se ha conseguido aún muy poca cosa filosóficamente hablando, y el aparato conceptual de la dialéctica schellingiana (con excepción de la estética) no aporta prácticamente prueba real del modo como puede superarse realmente la accidentalidad de lo particular, del modo como puede conseguirse realmente de lo particular lo universal. Por mucho que Schelling crea haber superado el carácter meramente postulativo del *intellectus archetypus*, la dialéctica real, la real superación de las limitaciones del pensamiento metafísico, sigue siendo en él un postulado.

Incluso en la época de más intensa experimentación con la terminología de Schelling, Hegel ha hecho un uso muy parsimonioso de la expresión "intuición intelectual" y, en realidad, ha construido siempre de tal modo sus exposiciones que pudo renunciar al uso de ese nuevo "órgano" de la filosofía. Hemos visto lo intensos y serios que han sido los esfuerzos de Hegel por destruir la barrera entre lo universal y lo particular, lo auténticamente filosóficas —esto es, realmente tendientes a captar la vida y a obtener de ella reales generalizaciones— que han sido sus esfuerzos en este sentido. Hegel ha visto claramente que el momento de accidentalidad, de casualidad, en lo particular frente a lo universal no puede eliminarse como por decreto, no puede suprimirse mediante una construcción basada en analogías, que es lo que hace Schelling casi siempre.

La superación de la accidentalidad de lo particular tiene más bien lugar en Hegel en base a un reconocimiento de su insuperabilidad. Recordemos su concepción de la economía capitalista. Esta es un movimiento de momentos particulares, en cuyo decurso todos los momentos subjetivos y objetivos, la naturaleza y las capacidades de los individuos, su posesión, etcétera, tienen por principio un carácter accidental. Pero lo universal, la legalidad económica, surge necesariamente de los movimientos de esos elementos insuperablemente casuales, accidentales.

Del mismo modo se ofrece, por ejemplo, en la relación teleológica del trabajo a su instrumento y a su objeto un complejo de momentos en principio accidentales y accidentalmente referidos los unos a los otros. Pero el proceso del trabajo produce algo que levanta a esos momentos accidentales, en su real conexión, a un nivel de universalidad, algo que tiene la capacidad de levantarse dialécticamente a un nivel de superioridad cada vez más alto, etc.

En estas y otras exposiciones de Hegel, la postulación del *intellectas archetypus* se realiza efectivamente. La barrera kantiana resulta serlo meramente del pensamiento metafísico. Al extremar las contradicciones internas del pensamiento metafísico, al disolver su rigidez, al desvelar las ocultas, movidas y motoras contradicciones de la realidad que se esconden tras aquellas otras, Hegel muestra no sólo el camino del pensamiento dialéctico, sino también que éste no es propiedad exclusiva de un genio privilegiado, sino una capacidad ínsita en todo pensamiento humano, aunque anquilosada por el modo metafísico de pensar y condenada así a la inmovilidad.

El modo consecuente de recorrer ese camino hasta el final no podía ser sino la dialéctica materialista. Sólo en ella, como reflejo intelectual del movimiento dialéctico de la realidad misma, se hunde totalmente la barrera kantiana. Pero la dialéctica materialista y el materialismo histórico constituyen una unidad necesaria y cerrada en sí misma. Hemos visto que las condiciones sociales en que se produce el filosofar de Hegel han dado a su pensamiento, por una parte, desde el principio un carácter idealista; por otra parte, ellas suponen para su comprensión de las leyes de la sociedad y de la historia barreras insuperables que tenían que reflejarse en su pensamiento por modo de intensificación de las tendencias idealistas.

La marcha de Hegel hacia la dialéctica no podía, pues, realizarse más que de un modo idealista. A causa de esta complicada necesidad en el nacimiento de las características de la dialéctica hegeliana, su objetivismo también tiene una duplicidad característica. Ese objetivismo procura, por una parte, un campo de desarrollo y conscienciación para una verdadera dialéctica y a un nivel hasta entonces desconocido. Por otra parte, ese mismo objetivismo agudiza la tendencia a la deformación y mistificación idealistas de la dialéctica misma.

El idealismo objetivo necesita un "portador" en el que se encarne la objetividad. El "espíritu" hegeliano, que es esa figura en el objetivismo de la dialéctica hegeliana, refuerza, como ya hemos visto, las tendencias idealistas que significan una independización de lo universal frente a lo particular, y fuerzan así a la dialéctica a hundirse de nuevo en el pensa-

miento metafísico. Esta ambigüedad de la dialéctica hegeliana no es simplemente una consecuencia "inmanente" del método del idealismo objetivo. En las precedentes consideraciones nos hemos esforzado por mostrar el modo como ha nacido objetivamente, de la realidad histórico-social misma, esa duplicidad de tendencias del pensamiento de Hegel, y el modo como la situación histórico-social del filósofo la ha reforzado aún más. Luego, naturalmente, una vez surgido de ese suelo el idealismo objetivo como método de la dialéctica, sus necesidades metodológicas tienen que repercutir a su vez en las tendencias de pensamiento nacidas directamente del ser. Pero aquí como en todas partes lo primario es el ser social. Y lo que aquí había que mostrar es el modo como se refleja aún clara e identificablemente ese ser social y su comprensión, también socialmente necesitaria, en las categorías filosóficas más complicadas, aparentemente más abstractas y alejadas de la vida social.

Engels ha descrito esa contradicción como contradicción entre el método y el sistema de Hegel. Y cuando en sus últimos años inducía a los jóvenes marxistas al estudio de Hegel, les insistía siempre en que no se detuvieran demasiado tiempo en la consideración crítica de las arbitrariedades de las construcciones hegelianas, sino que atendieran más bien a los pasos en los que Hegel desarrolla correctamente reales movimientos dialécticos. Lo primero sería trabajo fácil, apto para cualquier maestro de escuela; lo segundo aporta conocimiento importante para todo marxista. También Marx ha tenido siempre presente esa distinción, incluso en la época de lucha más violenta y más política con la filosofía hegeliana. En el gran balance crítico con la izquierda hegeliana en *La Sagrada Familia*, Marx desenmascara sin piedad el "misterio de la construcción especulativa", el modo radicalmente falso que tiene Hegel de llegar a lo particular desde lo general, la falsedad de esa independización hegeliana de lo universal respecto de lo particular. Al hacerlo muestra con despiadada consecuencia lógica todas las limitaciones y deformaciones propias de este tipo de idealismo. Pero al mismo tiempo Marx distingue precisamente entre Hegel y los hegelianos que no han aprendido de su dialéctica más que eso. Marx muestra entonces la diferencia básica que hay entre la dialéctica de Hegel y la de sus sucesores: "Pero Hegel da muy a menudo en el seno de la exposición *especulativa* otra exposición *real*, que aferra la *cosa* misma. Este desarrollo real *en el seno* del desarrollo especulativo confunde al lector, haciéndole tomar por real el desarrollo especulativo, y por especulativo el real." [210]

No sólo sus discípulos inmediatos han realizado esa última inversión idealista de Hegel, sino que el posterior neohegelianismo la reproduce de modo cada vez más intenso. Para desenterrar de entre esos escombros la verdadera dialéctica de Hegel, para hacerla fecunda para el presente, ha sido absolutamente necesario mostrar la interna contradictoriedad de sus tendencias básicas en el terreno en que más claramente se revelan su origen y su carácter social: el terreno de la economía.

[210] *Die heilige Familie, loc. cit.*, pág. 168.

8. "La tragedia en lo ético".

Cualquiera que haya sido el problema constitutivo de su punto de partida, nuestras consideraciones nos han llevado siempre a la contraposición entre dialéctica idealista y dialéctica materialista. Pero precisamente por eso ha quedado claro que esta contraposición no se presenta más que en su resultado último, en la contraposición epistemológica entre idealismo y materialismo. Este resultado es culminación suprema de un gran proceso histórico: la organización de la clase revolucionaria como clase "para sí" (Marx) en medio de una crisis revolucionaria general de Europa, en cuyo momento la realización de la revolución democrático-burguesa era aún la tarea central para algunos países muy importantes (Alemania, Italia, etcétera), el objetivo inmediato de la subversión. La lucha del joven Marx con Hegel, con el hegelianismo en disolución, muestra la clara conexión del nacimiento de la dialéctica materialista con la ideología de la nueva clase revolucionaria, con el humanismo proletario.

Esta lucha es un doble sentido, una superación de la contradictoria ideología burguesa. Por una parte, esa ideología es sometida a una crítica de todas sus limitaciones, en la que resulta que el materialismo dialéctico es capaz de resolver toda una serie de cuestiones decisivas ante las cuales los mejores ideólogos del desarrollo histórico-cultural anterior no habían conseguido siquiera una formulación clara. Por otra parte, todos los momentos del pasado del pensamiento humano son asumidos por el nuevo humanismo proletario cuando esos momentos reflejan correctamente, o de un modo tendencialmente correcto, el conocimiento real de la realidad objetiva con todas sus reales contradicciones. Como en toda auténtica superación dialéctica, también en ésta van juntos esos dos momentos de la destrucción crítica y la asunción o preservación; el tercer momento de la superación dialéctica —el ascenso a un nivel superior— no puede lograrse más que en base a la íntima unidad de los otros dos momentos.

Hemos citado antes la frase de Lenin que pone a Marx en relación inmediata con Hegel. Desde la perspectiva histórica del origen del materialismo dialéctico, esa afirmación de Lenin significa que el humanismo proletario nace de la última gran crisis ideológica del pensamiento burgués al modo como la lucha clasista del proletariado ha nacido paulatinamente de las luchas de los oprimidos y explotados en busca de liberación, al modo, también, como, según otra frase de Lenin, no hay una muralla de China entre revolución democrático-burguesa y revolución proletaria, o al modo, por último, como la revolución proletaria se ha desarrollado muy lentamente, muy progresiva y contradictoriamente, partiendo de las luchas liberadoras de las capas oprimidas en todas las luchas de clases. El especial carácter de las contradicciones del último gran período crítico del desarrollo ideológico de la sociedad burguesa (1789-1848) es, pues, en todo caso el punto de partida ideológico, el punto de enlace inmediato de la nueva concepción del mundo del proletariado revolucionario.

El idealismo objetivo de Hegel es la suprema expresión filosófica de ese período del pensamiento burgués. Es su culminación en dos sentidos: en el sentido de que en esa filosofía se resumen los resultados de contenido

y de método de un desarrollo cultural milenario y al nivel hasta entonces más alto alcanzado por el pensamiento filosófico, y en el sentido, inseparable del primero, de que en esa misma filosofía se manifiestan, también al nivel más alto alcanzado hasta entonces, la contradictoriedad de aquel desarrollo milenario, todas las contradicciones irresueltas por ella e irresolubles para ella. La posición verdaderamente única de Hegel en ese período se debe a que en su filosofía ha llegado por vez primera a consciencia, como problema filosófico central, el de la *contradictoriedad de la existencia misma.*

Las contradicciones objetivas y cada vez más irresolubles de la vida social aparecen en todos los grandes ideólogos del período. Hay toda una serie de contradicciones concretas que alcanza, incluso, en otros pensadores un reflejo más real y veraz que en Hegel mismo. Pero en estos pensadores la contradictoriedad se ofrece sólo objetivamente, en sí; todos buscan la verdad, como dice Marx, "en el «fertilizante» de las contradicciones",[211] todos formulan con veracidad sin prejuicios las contradicciones halladas; pero la contradictoriedad misma no les llega a consciencia en tanto que fundamento de la existencia objetiva. (Fourier es, junto a Hegel, el único pensador importante del período en el que esa contradictoriedad aparece de una forma más o menos consciente.) El descubrimiento de la contradictoriedad irresoluble del desarrollo social que culmina en las contradicciones de la sociedad burguesa, empuja a Saint-Simon, Fourier y Owen más allá de la crítica del capitalismo, y hasta la exigencia de una nueva sociedad que resuelva esas contradicciones en la misma realidad social, o sea hasta el socialismo.

Ricardo, el último y el más consecuente sistemático de la economía capitalista, pone el desarrollo de las fuerzas productivas materiales como fundamento del progreso humano en el punto central, y ello con una clara resolución que hasta entonces no hahía mostrado ningún autor. Pero aunque el sistema de Ricardo es a primera vista riguroso y cerrado, aunque el propio Ricardo defienda contra todo sentimentalismo romántico y como camino necesario del progreso las consecuencias más terribles e inhumanas del modo capitalista de desarrollo de las fuerzas productivas materiales, también en él se manifiestan aquellas contradicciones internas de la cultura burguesa que, además de indicar claramente la hora en que se agota el papel rector social de la burguesía, indican la ambigüedad y la problematicidad del papel desempeñado por la clase burguesa en un desarrollo social que ella misma ha iniciado y al que debe su ascenso material y su función social rectora.

No es nuestra intención discutir aquí las contradicciones de la teoría ricardiana del valor, de la que luego, en la época de disolución de su escuela, los primeros ideólogos del proletariado pudieron obtener y obtuvieron ya inmediatamente consecuencias socialistas. Nos limitaremos a recordar la contradictoriedad que hay en la actitud de Ricardo respecto del papel de la burguesía en el progreso de las fuerzas productivas materiales, contradictoriedad caracterizada por Marx de un modo profundo y pregnante: "Ricardo quiere *la producción por la prod cción misma,* y con

[211] *Theorien über den Mehrwert,* Stuttgart, 1921, vol. III, pág. 94.

razón. Cuando se afirma, como han hecho sentimentales enemigos de Ricardo, que la producción como tal no es el fin, se olvida que la producción por la producción significa simplemente el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea el *desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin de sí misma*... Que ese desarrollo de las capacidades de la especie *hombre*, aunque se realiza al principio a costa de la mayoría de los individuos humanos y de determinadas clases humanas, rompe al final ese antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo mismo, y que, por tanto, el superior desarrollo de la individualidad tiene que compararse por un proceso histórico en el que los individuos son sacrificados: esto es lo que no entienden esos sentimentales enemigos de Ricardo... La desconsideración de Ricardo no era sólo *científicamente honesta*, sino *científicamente impuesta* por su punto de vista. Por eso le es del todo indiferente el que el desarrollo de las fuerzas productivas mate la propiedad de la tierra o mate al obrero... Y si la concepción de Ricardo funciona en conjunto en inter s de la *burguesía industrial*, ello ocurre *porque* y en la medida en que el interés de la burguesía industrial coincide con el de la producción, con el del desarrollo productivo del trabajo humano. Cuando esos dos intereses entran en conflicto, Ricardo es tan *desconsiderado* con la burguesía como lo es generalmente con el proletariado o con la aristocracia."[212]

El gran escritor realista de la época, Balzac, ha ofrecido en su *Comedia humana* un compendio de todas las contradicciones —trágicas, tragicómicas y cómicas— nacidas en la tierra de la sociedad burguesa y vivamente expresadas en las relaciones de los hombres entre sí. El gigantesco y amplio cuadro social de Balzac es un fresco enorme que representa el "reino animal espiritual" del capitalismo con toda su repugnante faz, con todas sus contradicciones, con todas sus víctimas, con todas las luchas heroicas y vanas contra su inhumanidad. Ni Ricardo ni Balzac han sido socialistas y, subjetivamente, han sido incluso enemigos del socialismo. Pero del análisis económico del capitalismo por Ricardo y de la reproducción artística del mundo del capitalismo por Balzac se desprende objetivamente la necesidad de que nazca un mundo nuevo, tan plásticamente como, por ejemplo, de la crítica satírica del capitalismo por Fourier.

Goethe y Hegel se encuentran en el comienzo de este último florecimiento, contradictorio y trágico, del desarrollo ideológico de la sociedad burguesa. El *Guillermo Meister* y el *Fausto*, la *Fenomenología del espíritu* y la *Enciclopedia* constituyen una parte de las monumentales formaciones en las que se concentran las últimas fuerzas de ese proceso para expresar poética o filosóficamente su trágica contradictoriedad. En Goethe y en Hegel, el eco del período heroico del desarrollo burgués es aún más perceptible que en Balzac, por ejemplo, en cuya obra aquella época heroica no aparece ya más que como brillante prehistoria que ha llevado a la prosa definitiva y terrible del capitalismo dominante. El joven Hegel especialmente —hasta fines del período heroico, hasta la caída de Napoleón— se encuentra bajo la influencia inmediata del heroísmo y de las ilusiones heroicas de aquel período de transición. "Pues a pesar de todo lo anti-

[212] *Theorien über den Mehrwert*, vol. II, primera parte, pág. 309 s.

heroica que es la sociedad burguesa, necesitó el heroísmo, el autosacrificio, el terror, la guerra civil y las batallas de las naciones para poder asentarse en el mundo."[213] El joven Hegel especialmente se niega a olvidar, al reconocer la sociedad burguesa en desarrollo y plenitud, el heroísmo de su origen. O, por mejor decir: no quiere reconocer el hecho de que todo el heroísmo no ha servido más que para convertir al capitalismo en señor del mundo.

La profunda contradicción idealista del joven Hegel consiste precisamente en que él, que ha descubierto la verdadera teleología de la actividad humana, no ha querido entender ni ha entendido la trágica teleología de su período, y ha invertido la relación entre medio y fin. Mientras que en la realidad todos los esfuerzos heroicos del pueblo francés, las hazañas de todas las grandes figuras, desde Marat hasta Napoleón, no han llevado directamente sino al establecimiento del dominio del capitalismo sobre las ruinas de la sociedad feudal, el joven Hegel, como hemos visto, quiere conseguir una filosofía de la historia en la que el desencadenamiento de las fuerzas productivas por el capitalismo y el despliegue de la sociedad burguesa hayan servido para constituir la base de un nuevo período heroico, de un nuevo rebrote cultural de la humanidad.

Pero en ese error idealista de Hegel, en esa inversión idealista de las conexiones histórico-sociales, hay una profunda verdad humanista y una profunda, aunque contradictoria, crítica del capitalismo. Cuando Hegel se niega a contentarse con el hecho de que todo el desarrollo de la humanidad, con todas sus luchas y sacrificios, no haya existido más que para establecer definitivamente el dominio de la humanidad por los intereses capitalistas de los Nucingen, los Tailleffer y los Keller; cuando ve en ese dominio una profunda humillación de la humanidad entera, y cuando inventa una utopía heroica para mostrar una salida de esa vergonzosa conclusión de la historia humana, está formulando una profunda protesta contra el capitalismo, protesta que, objetivamente, sin la voluntad de Hegel y aun contra ella, rebasa el horizonte del capitalismo igual que los análisis económicos de Ricardo y las creaciones artísticas del realista legitimista Balzac rebasan objetivamente ese horizonte.

Mediocre pensador habría sido Hegel, y utópico romántico y sentimental, si hubiera llevado adelante consecuentemente esa protesta contra la cultura del capitalismo, contra el papel rector política y culturalmente de la burguesía en la sociedad burguesa. Su grandeza filosófica, la fecundidad, el elemento de futuro de su filosofía se basa precisamente en su inconsecuencia, en la contradictoriedad de su posición, en el hecho de que, como Ricardo, busque y encuentre a veces la verdad "en el fertilizante de las contradicciones". Pues al leer la crítica hegeliana de la cultura capitalista no debemos olvidar nunca que la inevitabilidad y la progresividad del desarrollo capitalista es el punto de partida y el centro metodológico de su filosofía de la historia.

Y no en un sentido estrechamente "economicista". La filosofía hegeliana de la cultura se basa más bien en que la nueva era, la moderna

[213] Marx, *Achtzehnter Brumaire* [El 18 Brumario], en *Ausgewählte Schriften* [Escritos escogidos], Berlín, 1953, vol. 1, pág. 227.

sociedad burguesa, ha formado finalmente aquella individualidad del hombre en la que estriba la superioridad de la fase actualmente alcanzada sobre la Antigüedad en todos los terrenos de la cultura humana, a pesar de toda la magnificencia de la vida política y cultural antigua. Esta moderna individualidad no es en la concepción hegeliana un producto de la naturaleza, algo "orgánico", como piensan los románticos al contrastar esa "organicidad" de la individualidad con los efectos humanamente destructores y atomizadores del desarrollo capitalista. Antes al contrario: esa individualidad es para Hegel el resultado necesario de aquel desarrollo social; dicho filosóficamente: el resultado necesario de la "autoalienación" del hombre que progresa hasta culminar en la moderna sociedad burguesa. La contradicción de la filosofía hegeliana de la cultura no tiene, pues, nada que ver con un anticapitalismo romántico. Es mucho más profunda y contiene en sí simultáneamente la aceptación de la necesidad y la progresividad del desarrollo económico que ha llevado al capitalismo, con todas sus terribles consecuencias —ante las cuales no cierra Hegel los ojos (recuérdese la exposición hegeliana de la riqueza y la pobreza en el capitalismo)— y la apasionada lucha contra la humillación, contra la degradación y la corrupción del hombre que lleva también necesariamente consigo aquel desarrollo.

Las contradicciones que así aparecen en Hegel son, pues, un ulterior desarrollo dialéctico de las críticas de la división capitalista del trabajo y de sus consecuencias culturales que encontramos en los grandes economistas ingleses de la época ilustrada, especialmente en Ferguson y en Adam Smith. El culto de la Antigüedad, desde el Renacimiento hasta el período napoleónico, su sublimación en ideal, se basa en la irresolubilidad objetiva de esta contradicción del desarrollo capitalista. Todas las utopías que aspiran a realizar o a renovar la Antigüedad política, cultural o artísticamente se basan en la esperanza de superar esa contradicción de la vida moderna, la aniquilación del hombre por el desarrollo de las fuerzas productivas humanas.

La grandeza de Ricardo como economista se basaba en que ignoraba esas contradicciones con una coherencia de hierro, o sea en que, aunque registraba todos los hechos en los que ya se manifestaba dicha contradicción, se aferraba a la idea de que la progresividad del desarrollo de las fuerzas productivas materiales tenía que imponerse pasando por todas esas contradicciones. Y así es efectivamente, en lo cual tiene Ricardo razón; pero así ocurre en el socialismo sólo, y no en el capitalismo, y en esto consiste el error histórico de Ricardo. Pero está claro que sin aferrarse tenazmente a ese error Ricardo no había alcanzado nunca esa fuerza de futuro que tiene su pensamiento —de un futuro para él necesariamente desconocido.

Hegel se acerca a esas contradicciones desde el otro lado, desde el lado filosófico-cultural. Pero esto no altera en nada el hecho de que la expuesta mezcla dialéctica de verdad y error está presente en su pensamiento, aunque de otro modo, tanto como en el de Ricardo. La superioridad de la Antigüedad sobre el mundo moderno es precisamente expresión de esa contradicción. Ferguson lo había formulado ya de un modo muy pregnante: "Si la reivindicación de derecho igual y libertad igual tuviera

que terminar en rebajar uniformemente cada clase a la condición de siervos y asalariados, entonces nos quedaríamos en pueblo de ilotas y no tendríamos ciudadanos libres." [214] Tal es también la filosofía de la historia del joven Hegel. Y su significación filosófica consiste precisamente en que Hegel, como hemos visto, a pesar de su valoración de la Antigüedad, a pesar de reconocer la sociedad capitalista tal como ella es, se mantiene desde la crisis de Francfort inconmoviblemente fiel a la tesis de que la Antigüedad es pasado irrecuperable, que ha dejado de ser un modelo para la humanidad, que el desarrollo humano ha alcanzado su culminación en el desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo. Esta culminación se expresa entonces en la contradictoriedad trágico-dialéctica que es para Hegel la nulidad de la figura central del desarrollo: la nulidad del burgués.

"Tragedia en lo ético" ha titulado Hegel una sección breve y oscurísima de su ensayo sobre el derecho natural, sección que sigue inmediatamente a sus discusiones, aquí estudiadas, de la necesidad del origen de la sociedad capitalista y de su progresividad en comparación con la sociedad antigua. En las pocas líneas de la sección, Hegel se propone resumir la contradicción de la cultura en el capitalismo, que acabamos de esbozar, y lo hace en una forma que presenta la cuestión como eterna contraposición en el desarrollo de la humanidad, deshistorizando hasta cierto punto la contradicción, a pesar de distinguir muy agudamente entre su solución antigua y su solución moderna.

Es éste uno de los textos más oscuros del joven Hegel. La hipertensión idealista es aquí visible, directa y llamativamente, desde todos los puntos de vista. Como ya hemos dicho, se presenta ante todo esa conversión del conflicto específicamente moderno en conflicto eterno. El "desdoblamiento" o escisión del hombre en burgués y ciudadano aparece como una colisión eterna del espíritu consigo mismo, puesta y superada en la tragedia. Para poder realizar en concreto esa eternización del conflicto, Hegel mistifica el burgués en "naturaleza", en "subterráneo". El aspecto ciudadano del hombre aparece, en cambio, como la "luz" que triunfa de esa cosa "subterránea", aunque esté al mismo tiempo indisolublemente ligada a ella. Esta "dúplice naturaleza" del espíritu, este eterno poner y superar la contradicción, constituye la "tragedia en lo ético". "Esto no es sino la representación de la tragedia en lo ético, representada eternamente por lo Absoluto consigo mismo, la tragedia de que lo Absoluto se nace eternamente lanzándose a la objetividad, se entrega así en esa forma al sufrimiento y a la muerte y se yergue desde sus cenizas a su magnificencia. Lo divino de su forma y de su objetividad tiene una dúplice naturaleza, y su vida es el ser-uno absoluto de esas naturalezas." [215]

A pesar de la tragedia, o incluso por medio de la tragedia, Hegel tiene que encontrar una solución. No sólo la pugna es eterna, sino también su su eración. La culminación necesaria del idealismo objetivo en el sujeto-objeto idéntico es, por una parte, la mistificada forma filosófica de la

[214] *Tratado sobre la historia de la sociedad civil*, ed. alemana de Jena, 1904, pág. 261.
[215] Lasson, pág. 380.

superación de contradicciones (insuperables realmente); por otra parte, la estructura sistemática filosófica, irrealizable sin esa culminación en el sujeto-objeto idéntico, requiere igualmente tal solución: todas las contradicciones tienen que llegar a superación en el espíritu, aunque sabemos también que en el caso de Hegel la superación apunta más al proceso superador que a la situación del estar-superado.

Conocemos ya el contenido social de la superación de la contradicción: es la "domesticación", históricamente diversa, de la economía por el Estado, la sumisión de la economía a los intereses del hombre plenamente desarrollado, realmente social. La "tragedia en lo ético" se desarrolla, según Hegel, históricamente en las más diversas formas. La hermosa solución de la Antigüedad tuvo que sucumbir. Por lo que hace a su presente, Hegel espera que "el gran jurista político... de París"[216] descubra una nueva solución: el capitalismo aparece como base material y servidor del nue o período heroico. Las ilusiones napoleónicas se funden aquí con la dialéctica idealista en una característica unidad orgánica. Esta forma de superar la contradicción señala el final del desarrollo juvenil de Hegel. Hemos visto cómo el hundimiento de las esperanzas en la renovación de la Antigüedad había desencadenado la crisis de Hegel en Francfort. Las nuevas esperanzas, que han encontrado patética expresión en la *Fenomenología del espíritu*, serán relevadas, tras su hundimiento a consecuencia de la derrota de Napoleón, por una profunda resignación, un realista contentarse con el prosaísmo definitivamente victorioso del capitalismo. Pero desde el punto de vista de la cosa, del contenido, esta contradicción sin resolver, sólo aparentemente superada, seguirá siendo siempre el problema central de la concepción filosófica hegeliana de la cultura en el capitalismo.

El tema de la tragedia se complementa en el ensayo sobre el derecho natural con una breve exposición de la solución cómica del mismo problema. También aquí se distingue entre la solución antigua y la moderna, también aquí brilla la Antigüedad con los más maravillosos colores de la hermosura y es, sin embargo, pasado definitivo, mientras que la posición y solución prosaica de los modernos conflictos en la comedia es la tarea actual del presente. Esta "comedia en lo ético" se expresa en la mediocridad y la ridiculez de la vida cotidiana burguesa ante el gran fondo de las acciones reales del espíritu del mundo, en contraposición con la subjetiva seriedad y la importancia subjetivamente dada a esos conflictos en la ida misma. "En otro lugar está, empero, la *otra comedia*, cuyas realizaciones son sin destino y sin verdadera lucha, porque la naturaleza ética misma está presa en ellas. Los nudos no se atan aquí en contraposiciones juguetonas, sino en contraposiciones que son serias para el impulso ético, aunque sean cómicas para el espectador; y la salvación frente a ellas se busca en una afectación de carácter y de absoluto que se encuentra constantemente engañada y depuesta."[217]

Es muy fácil indicar y criticar la exacerbación idealista y la mistifi-

[216] Hegel a Niethammer, 29-VIII-1807. *Briefe von und an Hegel*, Leipzig, 1887, pág. 130.
[217] Lasson, pág. 383.

cación de tales argumentaciones. Pero ¿qué hay realmente detrás de todo ello? En primer lugar, una crítica de la nulidad de la burguesía alemana, la cual se extiende, naturalmente, a crítica general del burgués como tal. Ya sabemos cómo ha nacido en Hegel esta concepción, de sus ilusiones napoleónicas y de su realista observación de la situación alemana, y también sabemos dónde su incomprensión de los problemas de la democracia, de la fecundidad política y cultural de los movimientos de masas que nacen abajo, pone una barrera a esas concepciones de Hegel.

Pero a pesar de todas esas ilusiones y barreras, Hegel acierta a señalar un aspecto del desarrollo de la sociedad burguesa que no aparecerá con toda su plasticidad sino a fines del siglo XIX, a saber, la incapacidad de la burguesía —de la alemana sobre todo— de utilizar su papel económico rector en la economía, su potencia económica, para conseguir el papel político que le correspondería económicamente. Engels escribía en el año 1870 sobre el carácter de la burguesía: "Es precisamente una peculiaridad de la burguesía, que la diferencia de todas las clases dominantes anteriores, el que en su desarrollo haya un punto de inflexión a partir del cual todo ulterior crecimiento de sus medios de poder, de sus capitales ante todo, no contribuye sino a hacerla cada vez más incapaz de dominar políticamente." [218] Ya estas observaciones de Engels, que se refieren directamente a la burguesía alemana, contienen una generalización sobre la burguesía en general. Aún más resueltamente realizada esa generalización en un ensayo sobre el materialismo histórico: "Parece ser una ley del desarrollo histórico que la burguesía no puede conquistar en ningún país europeo el poder político —o, al menos, no por mucho tiempo— del mismo modo exclusivo con que lo poseyó la aristocracia feudal durante la Edad Media." [219]

Como es natural, Hegel no podía tener una clara comprensión de ese hecho, pues la afirmación de Engels está íntimamente relacionada con el robustecimiento constante del proletariado, y Hegel no ha tenido aún la menor idea de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, ni de sus consecuencias para el poder estatal y la cultura. A pesar de ello, la afirmación hegeliana de la "nulidad política" de la burguesía, junto con la comprobación del poder económico constantemente creciente de la misma y de la progresividad general del fundamento de ese poder, contiene ya una premonición que anticipa muchos elementos de la historia posterior y acierta precisamente en el elemento contradictorio específico del papel desempeñado por la burguesía en la sociedad moderna.

Hemos indicado antes como un destacado rasgo idealista de la exposición hegeliana de la "tragedia en lo ético" el que el filósofo absolutice como contradicción eterna un conflicto específicamente moderno. Pero también esa absolutización es premonición de una contradicción realmente existente entre el real desarrollo de las capacidades humanas y la actividad económica en todas las clases de la sociedad. Mientras se hable de la especie humana como totalidad, no hay duda de que el trabajo es el fun-

[218] Observación previa a la segunda edición de *La guerra alemana de los campesinos*, Berlín, 1951, págs. 13 s.

[219] Introducción a la edición inglesa de *El desarrollo del socialismo desde la utopía hasta la ciencia*. Marx-Engels, *Escritos selectos*, 2 vols., Berlín, 1952, pág. 101.

damento del desarrollo del hombre; por eso Hegel no ve contradicción alguna en la generalidad del desarrollo de la especie. La contradicción aparece cuando se empieza a tomar en consideración el desarrollo de las capacidades humanas del individuo en las diversas clases sociales. Entonces se pone, en efecto, de manifiesto que los grandes desarrollos humanos y culturales de la historia, vistos desde sus portadores individuales, se encuentran en contradicción con la subsunción del hombre bajo la actividad económica y la división del trabajo dictada por ésta.

La rigurosa división que existía en el florecimiento de la Antigüedad entre una base económica "subterránea" —por hablar como Hegel—, proporcionada por el trabajo de los no-libre, y la alta cultura de los libres que explotan esa base es uno de los momentos que presentan a la Antigüedad bajo una luz más tentadora. Cierto que, para pensadores honestos, esa tentación sólo es eficaz mientras ellos pueden hacerse ilusiones sobre el real carácter social y económico de aquella rigurosa división. Hace un momento hemos citado las palabras del ilustrado Ferguson, el cual no ve en el desarrollo moderno una liberación general de la humanidad por la supresión de la división rigurosa entre libres y esclavos, sino una conversión de todos los hombres en ilotas, es decir, un rebajamiento general de las capacidades humanas y del despliegue de la personalidad humana por la generalización de la actividad económica a todos los miembros de la sociedad. Hegel, que, como hemos mostrado repetidamente, estaba lejos de todo sentimentalismo romántico; Hegel, que no ha subestimado nunca la importancia ni la progresividad del desarrollo capitalista, se encuentra en abierta polémica contra la valoración cultural de la actividad económica del hombre por parte de la economía clásica y de sus epígonos y críticos.

En su estudio histórico de Adam Smith, Marx ha dado un amplio análisis del gran debate desarrollado en la literatura económica de toda Europa en torno al concepto smithiano de trabajo productivo y trabajo improductivo; en ese debate han desempeñado papeles destacados los ideólogos económicos del Directorio y el Consulado (Garnier) y los del Imperio (Ferrier y Ganilh). El propio Smith, como la burguesía en general durante su período revolucionario, han considerado todas las actividades no-económicas de la sociedad como *faux frais* de la producción, los cuales tienen que reducirse al mínimo absolutamente imprescindible en razón y al servicio del desarrollo de las fuerzas productivas. (Es manifiesto el parentesco de estas ideas con las opiniones de Ricardo antes recordadas.)

Consiguientemente, todos los grandes economistas contemplan con una indiferencia cínico-revolucionaria las diversas formas del trabajo improductivo. Marx cita, por ejemplo, las siguientes palabras de Adam Smith: "Son los servidores del público, y se mantienen con una parte del producto anual de la aplicación de otras gentes... En la misma clase hay que poner a los clérigos, los juristas, los médicos, los científicos de todo tipo, los actores, los payasos, los músicos, los cantantes de ópera, las bailarinas, etc." Marx comenta del modo siguiente ese paso de Smith: "Este es el lenguaje de una burguesía aún revolucionaria que no ha sometido todavía a la entera sociedad, el Estado, etc. Estas ocupaciones trascen-

dentes y venerables, el soberano, el juez, los oficiales, los curas, etc., la totalidad de las viejas capas ideológicas que los producen, sus sabios, sus *magistri* y sus sacerdotes, quedan *económicamente* asimilados al enjambre de sus lacayos y bufones, alimentados por los ociosos ricos (nobleza territorial y capitalistas ociosos). Son meros servidores del público, igual que los demás son servidores suyos. Viven del producto del trabajo de otras gentes, y tienen, pues, que ser reducidos a la cantidad imprescindible." [220]

Esta clara actitud revolucionaria, cuyo contenido es la exigencia, más tarde proclamada por Ricardo, del desarrollo de las fuerzas productivas a cualquier precio, cambia en los ideólogos de la burguesía una vez que ésta, generalmente en base a diversos compromisos, cobra el poder en el Estado o, por lo menos, la influencia decisiva sobre ese poder. Surge entonces esa otra actitud "cultivada" que tiende a justificar todas las ocupaciones en la sociedad capitalista que son útiles o agradables para la burguesía ampliando a todas ellas el concepto de productividad y concibiendo su trabajo como productivo en sentido económico. Marx trata con aguda burla esa concepción por la cual comienza, con la difuminación de los claros y rigurosos principios de la economía clásica, la transformación de éstos en una apología de la burguesía. Cita Marx las siguientes palabras de Nassau Senior: "Según Smith, el legislador de los hebreos fue un trabajador improductivo", y añade: "¿Moisés de Egipto o Moisés Mendelssohn? Moisés habría dado rendidamente las gracias al señor Senior por ser un trabajador productivo smithiano. Estas gentes están tan sometidas a sus fijas ideas burguesas que creerían ofender a Aristóteles o a Julio César llamándoles «trabajadores improductivos». Aristóteles o Julio César habrían considerado, en cambio, ofensivo ya el mero título de «trabajador»." [221]

La toma de posición de Hegel se orienta aparentemente tanto contra Smith cuanto contra sus críticos. Pero verdadera contraposición hay sólo entre Hegel y esos "cultivados" apologistas de la burguesía. A Hegel no se le ha ocurrido en ningún momento fundar un estamento universal por el procedimiento de titular a sus miembros trabajadores productivos en algún sentido ampliado y traslaticio. Al contrario: en todos sus escritos referentes a los estamentos subraya enérgicamente que el estamento "universal" o general no es activo económicamente y vive de los frutos del trabajo de los otros dos estamentos. Si Hegel puede considerarlo estamento universal es precisamente por ser improductivo en el sentido de Smith.

Al ver toda la luz por el lado de la actividad económica improductiva y las sombras por el lado de la burguesía, Hegel plantea un problema de la valoración del hombre y de la cultura que Smith y Ricardo no se han formulado siquiera, pues para éstos, y principalmente para Ricardo, lo que estaba en primer término del interés era el desarrollo de las fuerzas materiales productivas y el desarrollo, producido por el primero, de la especie humana. (Esto no significa, desde luego, que Smith y Ricardo hayan sido ciegos para las consecuencias humanas y culturales de la división capitalista del trabajo, por ejemplo. Antes al contrario, los dos

220 *Theorien über den Mehrwert*, *loc. cit.*, vol. I, pág. 405.
221 Ibídem, pág. 387.

ven muy claramente los problemas resultantes, y especialmente Smith, como discípulo de Ferguson, se ocupa de ellos profundamente. Pero toda esa problemática queda para Smith y Ricardo incondicionalmente subordinada a la cuestión central del desarrollo de las fuerzas productivas materiales.

El núcleo real de la "tragedia en lo ético" consiste precisamente para Hegel en que él está de acuerdo con la concepción smithiana del desarrollo de las fuerzas productivas materiales, por necesaria y progresiva, y hasta en el sentido cultural, puesto que, como hemos subrayado más de una vez, Hegel coloca la moderna forma de la individualidad, más alta, más desarrollada y más espiritual que la antigua, en íntima relación con ese desarrollo de las fuerzas productivas materiales en el sentido de Smith y Ricardo. Hegel rechaza todos los lamentos románticos sobre ese desarrollo como miserable sensiblería que no ve más que lo individual, y no el todo, y lo hace con la misma rudeza que Smith o que Ricardo. Pero al mismo tiempo Hegel ve —y con esto se acerca al ámbito de intereses de Balzac o Fourier— que el tipo humano producido por este desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo y por el capitalismo es la negación práctica de todo lo grande, alto y significativo que ha engendrado la humanidad hasta el presente. Esta contradicción de dos contrarios necesariamente ligados el uno al otro, esta indisoluble y contradictoria unión del progreso con un rebajamiento de la humanidad, esta compra del progreso mediante ese rebajamiento, es el núcleo real de la "tragedia en lo ético".

Con esto vuelve a expresar Hegel una grande y real contradicción de la sociedad capitalista (y, con determinadas limitaciones, de todas las sociedades de clases). La oscura y mistificada forma en que se expresa esa contradicción, la solución ilusionista con que se supera en el período hegeliano de Jena, no debe ocultarnos que efectivamente formuló el filósofo una profunda y real contradicción del desarrollo burgués, una contradicción que han reconocido siempre los grandes fundadores y representantes del marxismo y que sólo los oportunistas y la sociología vulgar que les sigue han intentado disimular siempre por veneración lacayuna del progreso burgués.

El gran escritor Máximo Gorki se manifestó sobre este problema en su discurso ante el congreso de escritores de Moscú el año 1934: "Tenemos motivos suficientes para esperar que cuando los marxistas escriban un día la historia de la cultura resultará claro que *el papel de la burguesía en el proceso creador de la cultura ha sido sobrestimado desmedidamente*... La burguesía no tiene tendencia alguna a la creación cultural, ni la ha tenido nunca, si es que por creación cultural se entiende algo más que el ininterrumpido desarrollo de las comodidades materiales externas y del lujo. ¿Qué es la cultura del capitalismo sino un sistema de medidas para la difusión física y moral y para la consolidación de la burguesía por el mundo, sobre los hombres y sobre los tesoros de la tierra y las fuerzas de la naturaleza." [222]

[222] Gorki, *Über Literatur* [Sobre literatura], Moscú, 1937, ed. Sovietskij Pisatelij, pág. 448.

Gorki expresa ahí resumidamente lo que Marx ha dicho repetidamente sobre el papel de la burguesía en el moderno desarrollo cultural. Es muy interesante notar que, en sus observaciones al respecto, Marx recurre muy a menudo a una comparación y contraposición con la cultura de la Antigüedad, con objeto de iluminar adecuadamente la mezquina inhumanidad y la baja hipocresía de los ideólogos burgueses. Así habla, por ejemplo, de las ilusiones de los antiguos poetas y pensadores que esperaron del desarrollo de las invenciones técnicas, de la mecanización del trabajo, una liberación de la humanidad. Y añade como contraste: "¡Esos paganos! No entendían una palabra ni de economía política ni de cristianismo, según ha demostrado el talentudo Bastián y ya antes que él el aún más listo Mac Culloch. No entendieron, entre otras cosas, que la máquina pudiera ser el más eficaz instrumento para prolongar la jornada de trabajo. Ellos disculparon tal vez la esclavitud del uno como medio del pleno desarrollo humano del otro. Pero les faltó el órgano específicamente cristiano que hace falta para predicar la esclavitud a la máquina con objeto de hacer de unos arribistas brutales o semiletrados *eminent spinners* [eminentes tejedores], *extensive sausage makers* [grandes fabricantes de embutidos] e *influential shoe black dealers* [influyentes comerciantes en betún para el calzado]."[223]

Esa crítica de la inhumanidad y de la falta de cultura del capitalismo, que será tema de los grandes pensadores del humanismo socialista, ha sido anticipada por los ideólogos importantes de ese período que consideramos última gran fase crítica del desarrollo ideológico burgués. En Fourier, naturalmente, la transición de la crítica de la cultura capitalista al socialismo es un importante momento en la claridad y resolución de la crítica misma. En el momento en que se hace visible la perspectiva de una real resolución de las contradicciones económicas y culturales por la sociedad socialista, esa perspectiva presenta a su vez el movimiento de las contradicciones con una claridad antes inalcanzable. A pesar de eso, todo el que compare sin prejuicios la crítica social de las novelas de Balzac con la crítica de Fourier comprobará, con asombro a menudo, el profundo parentesco que hay entre las afirmaciones de hecho, los tipos sociales y las contradicciones de la cultura capitalista en las observaciones del artista conservador y del socialista utópico.

Goethe y Hegel pertenecen, por de pronto, a una etapa del desarrollo de las contradicciones capitalistas anterior y menos explícita que la correspondiente a la época de Balzac y Fourier; pero, además, viven en Alemania, país en el que esas contradicciones son en la realidad mucho menos agudas y decisivas. A pesar de lo cual las grandes creaciones poéticas de Goethe reflejan repetidamente esas contradicciones y critican, directamente y mediante la comparación con tipos humanos positivos contrapuestos a ellas (a veces incluso algo utópicos), las tendencias del desarrollo de la cultura capitalista.

Como pensador abstracto, Hegel se encuentra en una posición mucho más difícil y desfavorable que Goethe o que Balzac. A él no puede bastarle con vivir y representar en tipos humanos la contradictoria esencia de la

[223] *Capital, loc. cit.*, vol. I, págs. 428 s.

cultura capitalista, la incultura y la anticultura que se expresan en su progresividad económica. Él se ve obligado a levantar esas contradicciones a la altura de la generalización filosófica y a expresarlas filosóficamente como contradicciones del ser. A consecuencia de su posición social, Hegel no puede llegar, por otra parte, más que a la formulación de esa contradictoriedad misma. Su método mismo le obliga a encontrar mistificadas y aparentes superaciones de la contradictoriedad irresoluble. Pero a pesar de todos esos obstáculos y todas esas inhibiciones, insuperables para Hegel, la contradictoriedad de la cultura capitalista se expresa en él tan claramente como en los grandes poetas y pensadores junto a los cuales ha concluido Hegel el último gran período de florecimiento ideológico de su época.

Pero con esto no hemos agotado, ni mucho menos, el contenido filosófico de la "tragedia en lo ético". Hasta el momento nos hemos atenido ante todo al contenido de la contradictoriedad expresada por Hegel, y hemos prescindido provisionalmente del modo de exposición hegeliano, de las específicas formas de sus mistificaciones del problema. Al atender ahora a este aspecto del planteamiento hegeliano debemos tener ante todo en claro, primero, que este aspecto formal del modo de exposición no es en absoluto puramente formal, sino que está enlazado —para bien y para mal— con importantes problemas de contenido de la concepción social hegeliana y de su filosofía en general. En segundo lugar, ya varias veces hemos podido observar que las mistificaciones presentes en los planteamientos y las soluciones hegelianas no significan siempre simplemente falsedad. Muy a menudo son, ciertamente, una escapatoria idealista de un planteamiento social o filosóficamente irresoluble para Hegel. Pero en muchos otros casos esas mistificaciones y sus soluciones aparentes o sus planteamientos falsos están íntimamente enlazados, de un modo a veces difícil de descifrar, con profundos problemas hasta cuya solución real no ha podido llegar Hegel, pero cuya solución ha presentido de un modo estimulante y rico de ideas. En todos estos casos hay, pues, que distinguir clara y concretamente entre la profundidad falsa y la veraz, pues en Hegel ambas se encuentran a menudo íntimamente mezcladas.

La forma específica de mistificación en la "tragedia en lo ético" es su concepción como lucha de los aspectos luminosos del ser humano, del ser social, con las oscuras potencias "subterráneas". El propio Hegel aduce como ilustración de su pensamiento el ejemplo de la *Orestíada* de Esquilo, en la que la lucha de Apolo contra las Euménides ilustra la lucha de las fuerzas luminosas contra las "subterráneas", y el desenlace indeciso de la tragedia antigua, la reconciliación de las Euménides vengadoras, ilumina el hecho de que en el curso del desarrollo social ninguno de los dos principios podrá ser definitivamente vencido y destruido: su lucha siempre renovada constituye precisamente la "tragedia en lo ético". Esa tragedia consiste en que "la naturaleza ética se separa, como de un destino, de su naturaleza inorgánica, para no confundirse con ella, y se contrapone a ella y, mediante el reconocimiento de ese destino en la lucha, se reconcilia en el ser divino como unidad de ambas".[224]

[224] Lasson, págs. 381 (vol. I, pág. 387).

Este "infraterreno" o elemento "subterráneo" tiene en Hegel muy diversas formas de manifestación. Ante todo la familia, que es según Hegel la "suprema totalidad de que es capaz la naturaleza".[225] Naturalmente que con esto no quiere negar Hegel el carácter social del amor, el matrimonio, la familia, etc. Pero Hegel rechaza con toda razón, por ejemplo, la bárbara teoría kantiana del matrimonio, en la que se borran totalmente todas las determinaciones naturales de la convivencia conyugal y los valores culturales y anímicos nacidos de ella, rebajando así el aspecto físico del amor al nivel de un indiferente contrato sobre el uso de indiferentes objetos. Para Hegel, en cambio, hay aquí una complicada dialéctica de lo natural con lo social, que muestra muy claramente la superioridad del idealismo objetivo sobre el subjetivo. Pero el problema de la familia tiene aún para Hegel otro aspecto en el cual se mezclan indisolublemente profundos presentimientos de reales conexiones históricas y la necesaria limitación de su horizonte histórico y filosófico.

Como cualquier erudito de su tiempo, Hegel no ha tenido más que una vaga idea de la sociedad gentilicia. Pero creía con razón que antes del Estado había habido una fase de vida preestatal. Hegel contempla la familia, en su esencia natural y "subterránea", como forma del espíritu en ese estadio social preestatal. La exposición más amplia y más hermosa del conflicto entre esas dos épocas del desarrollo social aparece en la *Fenomenología del espíritu*, cuando Hegel analiza la trágica colisión de la *Antígona* de Sófocles. El análisis es un cierto sentido precursor del análisis bachofiano y engelsiano de la *Orestíada* de Esquilo.

Con la decisiva diferencia, desde luego, de que el posterior Bachofen ha tropezado a su modo, dentro de los límites de su concepción histórica, con el problema del matriarcado, y de que el elemento de mistificación que hay en su análisis fue descifrado materialísticamente por Engels con ayuda de los descubrimientos de Morgan. Repetimos: Hegel no tiene idea precisa alguna de la sociedad gentificia ni del matriarcado. Su estadio preestatal es, pues, desde este punto de vista, ahistórico, pues considera fundamento y protoforma de esa sociedad preestatal a la familia, que es muy posterior. Hegel comparte este error con todos sus contemporáneos.

Pero su exposición cobra una grandeza de perspectiva histórica que penetra profundamente en el futuro cuando Hegel sopesa en esa colisión la razón y la sinrazón históricas, con extraordinaria justicia, y realiza brillantemente la equiparación dialéctica de ambas partes. Hegel ve tanto la necesidad histórica con que tiene que triunfar absolutamente el punto de vista de la legalidad estatal, representado por Creón, cuanto la superioridad ética de Antígona y del estadio social representado por su punto de vista. Esta justicia, esta estimación dialéctica de la razón y la sinrazón de las dos partes en litigio, no da sólo como resultado un magnífico análisis del drama inmortal, sino que expresa además aquella contradictoriedad del progreso de que ha hablado repetidamente Engels a propósito de la disolución de la sociedad gentilicia. Precisamente la unidad del conocimiento de la necesidad, del conocimiento de que la sociedad gentilicia es en muchos aspectos superior moral y humanamente a las socie-

225 Lasson, pág. 445.

dades de clases que la sustituyen, y de que esa disolución de la sociedad gentilicia ha tenido lugar a través de un desencadenamiento de impulsos humanos malos y bajos, la unidad de ese conocimiento con el de que, por otra parte, esa disolución ha sido absolutamente necesaria y ha significado un real progreso histórico, el estado de ánimo correspondiente al conocimiento de esa necesidad histórica profundamente contradictoria, planea por encima del análisis hegeliano de la *Antígona* como una premonición. Y la gran diferencia de claridad, concreción histórica y rigor científico conseguidos por Engels gracias a Bachofen y a Morgan no pueden hacer olvidar que el reconocimiento de esa necesidad —aunque con mucha abstracción y falsedad en elementos decisivos del contenido— y el reconocimiento de la necesaria contradictoriedad del progreso en el nacimiento de la forma estatal de la sociedad han sido ya el fundamento de la lucha hegeliana de los dioses de la luz contra las potencias "subterráneas".

Hay otro modo de contenido social de aparición de lo "subterráneo" en Hegel que conocemos ya: es el "poder incalculable" de la vida económica, constitutiva de un sistema unitario e inmanente. Sabemos que Hegel ha tenido siempre la ilusión de domesticar el poder de la economía mediante la actividad del Estado. Pero su correcto conocimiento de determinadas tendencias contradictorias de la economía del capitalismo le permite ver claramente el constante riesgo de disolución de la unidad de la sociedad en esa inmanencia de la economía, en ese libre desarrollo sin trabas de sus contradictorias fuerzas. "La riqueza, que está unida igualmente con la más profunda pobreza —pues por la separación se hace el trabajo universal y objetivo en ambas partes—, produce, por un lado, en la universalidad ideal y, por otro, en la real y mecánica, y esta cuantitividad pura, esta inorganicidad del trabajo aislada hasta el concepto, es directamente la brutalidad suprema. El carácter primero del estamento de la ganancia, el ser capaz de una contemplación orgánicamente absoluta y de un respeto por algo divino aunque externo a él, desaparece ahora, y aparece la bestialidad del desprecio por todo lo que es alto. El en-sí es lo sin sabiduría, lo general, la masa de riquezas; y el lazo absoluto del pueblo, lo ético, ha desaparecido, y el pueblo se ha disuelto." [226] Aquí se aprecia claramente por qué Hegel considera un poder "subterráneo" todo el sistema cerrado inmanente de la economía, con el que el dios luminoso de la civilización estatal tiene que sostener una lucha ininterrumpida.

En este y otros modos de aparición de lo natural, de lo "subterráneo" en la sociedad se expresa muchas veces con gran claridad el "positivismo acrítico" de Hegel; hemos hecho ya su crítica en los lugares correspondientes. Pero en esta concepción de lo "subterráneo" se expresa aún otra cosa importante. Recordemos las reflexiones de Hegel sobre el trabajo y la herramienta. En ellas se muestra que el espíritu, la actividad humana consciente, está sin duda por encima de la mera naturaleza, que el espíritu pone sin duda la naturaleza bajo el dominio de la actividad humana consciente, pero que la objetividad, el ulterior existir de la naturaleza, no queda por eso suprimido, sino que sigue interviniendo constantemente en la sociedad y se encuentra en ininterrumpida interacción con ella. Es

[226] Lasson, pág. 492.

un momento esencial de la superación hegeliana del idealismo subjetivo el que la naturaleza no deba ser abstractamente violentada, sino asumida en la cultura por obra de esa concreta interacción.

De ello resultan para la filosofía hegeliana las más diversas colisiones. Hay que reconocer la vida propia, la legalidad propia de esas potencias "subterráneas". Hegel es el primer pensador alemán que reconoce la legalidad propia de la vida económica, y por muchas ilusiones que alimente acerca de la acción suavizadora o reguladora del Estado sobre las contraposiciones sociales nacidas de la economía, nunca imagina esa función del Estado bajo la forma de una reglamentación abstracta, de una violentación de la vida económica, de una supresión por decreto de las leyes económicas del capitalismo, como es el caso, del modo más plástico, en los postulados utópicos de Fichte. Pero precisamente porque Hegel, aunque sea en forma ilusionaria en muchos puntos, pone aquí una interacción concreta, se encuentra con la base social real de la "tragedia en lo ético". Precisamente, repetimos, porque Hegel, como ya hemos visto, ha visto con claridad relativamente grande el ciego carácter elemental de la economía capitalista.

Así surge en la "tragedia en lo ético" una ininterrumpida lucha trágica entre la "alienación" (civilización, Estado: la luz) y la naturaleza (lo inmediato y elemental: lo "subterráneo"), siendo lo característico para Hegel la ininterrumpida transición entre momentos en el seno de esa contradictoriedad. Pues, por una parte, la esencia del progreso social es para él la victoria de la civilización, la cual no es en modo alguno una victoria única y para siempre, sino una victoria que nace de una lucha constante, siempre renovada y cada vez más violenta. Por otra parte, según la concepción hegeliana, la civilización no puede conseguir nunca una victoria realmente completa e integral sobre la naturaleza. El humanismo de Hegel exige el hombre entero, sin desgarrar. La exacerbación suma de la "alienación" es para Hegel el punto de transmutación en el cual la alienación es reabsorbida por el sujeto y superada. Sin esa lucha constantemente renovada con las potencias de lo "subterráneo" el hombre perdería, según Hegel, toda conexión con la naturaleza, con las fuerzas elementales de la existencia, y se convertiría en un esquema abstracto, en una máquina.

Esta transición entre los diversos momentos particulares tiene que considerarse también desde el otro lado, desde el lado de la civilización, del Estado, de los dioses de la luz. Hemos visto que, para Hegel, el lado estatal del Estado, su independencia respecto de la sociedad civil, su dominio sobre ella, se ha encarnado en el estamento de los guerreros como culminación necesaria del estamento universal. Pero en este punto, cuando parece que todo lo "suhterráneo" y elemental haya sido definitivamente superado según una construcción sistemática esquemática y rectilínea, vuelve a levantar cabeza con fuerza antes desconocida.

Hemos tratado ya por extenso el aspecto de la filosofía hegeliana de la sociedad y de la historia según el cual las relaciones entre los Estados significan la real restitución del estado de naturaleza. Hemos visto que Hegel considera que toda regulación jurídica de ese estadio es una provisoriedad que no se mantiene vigente más que en la medida en que no colide con los intereses reales, con las reales relaciones de fuerza y des-

plazamientos de las mismas entre los Estados. La relación entre regulación jurídica y realidad social es en este caso muy realista, a diferencia de lo que ocurre con las ilusiones hegelianas sobre la vigencia del derecho en el seno de un Estado. (Estas ilusiones no son tampoco ilimitades, como muestran las ideas hegelianas, que ya conocemos, sobre la disolución del feudalismo, la Revolución Francesa, etc.)

El Estado es, pues, según esta concepción hegeliana, un verdadero dios luminoso sólo hacia abajo, sólo en relación con la sociedad civil. Al actualizar realmente su existencia, el Estado como totalidad entra en la esfera de lo "subterráneo", sucumbe al poder del despliegue meramente elemental de la necesidad. Cierto que precisamente por esa insuprimible renovación del estado de naturaleza, por ese elemental choque entre los Estados, se desarrolla, según Hegel, el real sentido de la historia. La sentencia de Schiller —"la historia universal es el Juicio Final"— es el lema de toda esa lucha tal como la ve Hegel. Y en esta medida la esfera de la historia representa a pesar de todo la victoria del dios de la luz. Pero hemos podido ver que la "tragedia en lo ético", representada "abajo", tiene que repetirse "arriba" en el proceso conjunto de la historia universal.

Esta ulterior reproducción de la contradicción fundamental a un nivel superior tiene en Hegel mismo una interesante prehistoria que es la derivación del "estamento universal", cuya culminación es la figura del guerrero; es ésta una deducción con tantas consecuencias para todo nuestro problema que debemos aún considerarla brevemente. Una de las formas de esa deducción nos es ya conocida por la doctrina hegeliana de los estamentos. En ella los guerreros aparecen como la culminación de la estatalidad, que es el aspecto luminoso del hombre.

Pero hay en Hegel otra deducción, completamente contrapuesta a ésa, que ha recibido su forma más pregnante en el *Sistema de la eticidad*. Hay en éste un gran capítulo con el título "Lo negativo, o la libertad, o el crimen". En este capítulo desarrolla Hegel una serie de aquellos principios que más tarde solerá reunir como papel histórico-social del mal. La serie concreta de esas figuras de la negación empieza con los representantes históricos de la "destrucción natural", como Gengis Kan y Tamerlán. "El fanatismo de a destrucción, por ser elemento absoluto y tomar a forma de la naturaleza, es insuperable hacia afuera, pues la diferencia y lo determinado sucumben a a indiferencia y a la indeterminación; pero, como la negación en general, también ese fanatismo lleva su negación en sí mismo." Ya esto sólo sería llamativo e interesante si Hegel dedujera y desarrollara a partir de ello su moderno estamento del guerrero. Pero el curso de su exposición es aún más sorprendente; Hegel pasa en el tratamiento a los crímenes particulares de la sociedad ya formada. Habla del hurto y el robo, de los delitos contra el honor, a propósito de los cuales muestra con mucha claridad que ellos restablecen el estado de naturaleza. Partiendo de ahí, las reflexiones de Hegel pasan luego al asesinato, la venganza, el duelo, y culminan en la guerra como estado de naturaleza íntegramente reconstituido.[227]

La deducción del estamento guerrero recibe en los cursos posteriores

227 Lasson, págs. 458 s.

una fundamentación muy pregnante y enteramente coincidente con ésa. "El estamento militar y la guerra son... el real sacrificio de la mismidad, el peligro de muerte para el individuo, la contemplación de su negatividad abstracta e inmediata, del mismo modo que su mismidad inmediatamente positiva —el *crimen* es necesario en el concepto del derecho y de la ley coactiva—, de tal modo que cada cual se hace como tal individuo poder absoluto, se contempla como absolutamente libre, real y para-sí frente a otro como negatividad general. En la guerra se le concede; es un crimen *para lo general*, el objetivo de la conservación del todo contra el enemigo que intenta destruirlo."

Aquí tenemos el resumen vivo y concentrado de la anterior deducción: la guerra como crimen para lo universal. Hegel considera necesario subrayar intensamente esa universalidad a la que está subordinada la guerra. Y esta necesidad filosófico-moral va de la mano de su realista concepción de la historia. En la misma derivación muestra, en efecto, Hegel el moderno carácter de la guerra, es decir, muestra cómo la socialización, la alienación, penetra también la guerra; lo cual vuelve a indicar claramente que el estamento hegeliano del guerrero no tiene nada que ver con un culto de la nobleza, con una glorificación romántica de la caballería. De acuerdo con esto, continúa Hegel su exposición del modo siguiente: "Esta alienación tiene que poseer esa forma abstracta, tiene que ser desindividualizada, y la muerte tiene que ser recibida y dada fríamente, no como en la batalla antigua, en la que el individuo ve con sus ojos al enemigo y lo mata en la inmediatez del odio, sino que la muerte se da y se recibe vaciadamente, *impersonalmente,* como surgida de la nube de la pólvora." [228]

Parece como si Hegel quisiera superar aquí mentalmente lo "subterráneo", lo elemental de la guerra, mediante la introducción de la "alienación" en su forma moderna, con objeto de levantar la guerra —a pesar de todas sus anteriores derivaciones— de la esfera de esos poderes y representarla realmente como forma culminante de la estatalidad, del aspecto *citoyen* del hombre en cuanto luchador por el dios de la luz. No hay duda de que hay algo de eso, pero la concepción hegeliana es más complicada y contradictoria. Pues Hegel está muy lejos de ver en esa línea de desarrollo de lo negativo, del crimen, exclusivamente algo inmediato y elemental que se contrapusiera rígida y exclusivamente a lo social, sin interacción alguna. Al contrario. La vía desde Tamerlán hasta los guerreros modernos es, como hemos visto, una ruta de socialización, de "alienación". Lo cual se refiere también a las etapas intermedias del crimen individual. También éstas contienen en sí etapas de "alienación". Aún más: Hegel ve precisamente en el mal un punto culminante de la "alienación", aunque sin duda en una forma en la que éste se transmuta en lo contrario de sí mismo. No en vano ha titulado Hegel el capítulo que estamos tratando del *Sistema de la eticidad* como capítulo sobre el mal y, al mismo tiempo, sobre la libertad. Hegel dice, resumiendo su pensamiento sobre esta cuestión: "El *mal*, la individualidad reintroducida en sí misma y por tanto, totalmente alienada, la mismidad que ha abandonado su existencia, sabe como suyo

[228] *Realphilosophie,* vol. II, págs. 261 s.

otro mundo. En la realidad, lo único que aparece es esa alienación misma." [229]

Vemos, pues, que las oscuras contradicciones tratadas por Hegel en la "tragedia en lo ético" constituyen el fundamento filosófico de un problema central de toda su filosofía de la historia, el problema del papel del mal en la sociedad y en la historia. En sus consideraciones críticas sobre la moral de Feuerbach, Engels subraya precisamente este aspecto de la filosofía hegeliana como muy superior a la filosofía de Feuerbach. "En Hegel, el mal es la forma según la cual se representa la fuerza motora del desarrollo hitórico. Y esto en el doble sentido de que todo nuevo progreso se presenta necesariamente como una blasfemia contra algo sagrado, como rebelión contra la vieja situación —moribunda, pero santificada por la costumbre—, y, por otra parte, de que desde la aparición de las contradicciones de clase son precisamente las peores pasiones del hombre, la codicia y el ansia de poder, las que se convierten en palancas del desarrollo histórico, de lo cual da prueba constante, por ejemplo, la historia del feudalismo y la burguesía." [230]

Los intérpretes burgueses de Hegel se mueven siempre entre extremos falsos. Antes de que se pusiera de moda el cantar a Hegel como el "más grande irracionalista" de la historia de la filosofía, se acusó a su filosofía de ser un "panlogismo", de ser demasiado armoniosa. Especialmente en tiempos del trivial pesimismo apologético de Schopenhauer y E. von Hartmann estuvo de moda el reprochar a Hegel haber pasado por alto los aspectos negros de la vida humana. El conocimiento de la verdadera filosofía de Hegel muestra que el filósofo, como pensador auténticamente grande, no tienen nada que ver con el trivial optimismo de una apologética directa de la sociedad burguesa ni con el pesimismo, no menos trivial, de una apologética indirecta de la misma.

Su filosofía nace más bien como continuación de la de aquellos grandes pensadores que desde los comienzos de la sociedad burguesa han aludido siempre a la íntima e indestructible ligazón del progreso de la sociedad humana con las peores tendencias de la naturaleza humana, con la "codicia y el hambre de poder". La filosofía hegeliana de la sociedad es desde este punto de vista una continuación directa de la de Hobbes y Mandeville, aunque con el importante progreso de que la dialéctica espontánea de esos autores, la exposición descriptiva de la contradictoriedad del progreso humano, llega en Hegel a filosofía de la contradictoriedad, a dialéctica consciente. Marx ha visto siempre la filosofía hegeliana en ese contexto histórico. A propósito de una lectura de Darwin escribe Marx lo siguiente a Engels: "Es notable cómo Darwin reconoce entre bestias y plantas su sociedad inglesa, con su división del trabajo, su concurrencia, la apertura de nuevos mercados, «invenciones» y «lucha por la

[229] *Realphilosophie*, vol. II, pág. 250.

[230] Engels, *Feuerbach, loc. cit.*, pág. 35. No hemos aludido aquí directamente más que al segundo aspecto de la exposición de Engels. Por eso recordaremos al lector que el análisis hegeliano de la *Antígona* y del origen de la estatalidad, sus consideraciones sobre la Revolución y la "tiranía", etc., se encuentran también en este complejo, tan pregnantemente expuesto por Engels, del papel del mal en la historia según Hegel.

exigencia» maltusiana. Es el *bellum omnium contra omnes* hobbesiano, y recuerda al Hegel de la *Fenomenología*, en la que la sociedad burguesa figura como «reino animal espiritual», mientras que en Darwin el reino animal figura como sociedad burguesa."[231]

También aquí asoma la ambigüedad de la doctrina hegeliana de la contradicción, ya varias veces enunciada por nosotros. Por una parte —y ésta es la grandeza de Hegel— el filósofo expone las contradicciones en toda su irreconciliabilidad, sin la menor consideración ni el menor temor. La "tragedia en lo ético" es, como hemos visto, la gran tragedia de la contradictoriedad del progreso humano en la historia de las sociedades clasistas, una tragedia real y grande, pues los dos extremos de los momentos en contradicción tienen a la vez, cada uno de ellos, justificación y sinrazón.

Por eso Hegel, aunque exponga también y analice una "comedia en lo ético", piensa que la forma adecuada para ese hecho histórico-social es lo trágico. "La comedia separa de tal modo las dos zonas de lo ético que deja a cada una vivir por su cuenta, de forma que en una de ellas las contradicciones y lo finito son una sombra sin esencia, y en la otra lo absoluto es una ilusión. La relación veraz y absoluta es, empero, que una de las zonas aparece en serio en la otra, que cada una de ellas se encuentra en viva relación con la otra, y ambas se son recíprocamente el más serio destino. La relación absoluta se establece, por tanto, en la tragedia."[232] Como Hegel no puede ver más allá del horizonte de la sociedad burguesa, de la sociedad de clases en general, su profunda honradez de pensador se expresa en ese testimonio trágico: Hegel reconoce las contradicciones del progreso en el desarrollo de las sociedades clasistas como contradicciones insuperables.

Pero con esto no hemos recorrido aún todo el ámbito de la filosofía hegeliana ni siquiera en esta cuestión. A partir del momento en que, cuando la crisis de su pensamiento en Francfort, Hegel ha admitido en su consciencia esas contradicciones, surge incesantemente en su filosofía la tendencia a la "reconciliación" de los contrarios. Desde Francfort hasta el posterior período berlinés existe esa tendencia, y se encuentra además en constante y acelerado crecimiento. Sería, empero, demasiado simple ver en esa tendencia algo puramente negativo, una simple acomodación a la sociedad burguesa de su época. No hay duda de que tales elementos negativos están contenidos en la concepción hegeliana de la "reconciliación"; también aquí hemos aludido ya repetidamente a las deformadoras consecuencias de la victoria de esa concepción sobre la irresolubilidad de las contradicciones en la filosofía social hegeliana.

El propio Hegel ha tenido a menudo la profunda impresión de que el reconocimiento de la irresolubilidad de las contradicciones es superior a su "reconciliación". Considerando atentamente el citado paso final sobre la "tragedia en lo ético" vemos que Hegel formula como tarea del modo expositivo de la comedia precisamente aquello que en otros casos él cree hallar como salida de la contradictoriedad de la sociedad burguesa, a

231 Carta a Engels del 18 de junio de 1862; en MEGA, II, vol. III, págs. 77 s.
232 Lasson, pág. 384.

saber, la radical separación de las esferas del *burgeois* y el *citoyen*, y el dominio de la esfera estatal sobre la sociedad burguesa. Y cuando en este punto llega a la conclusión de que la relación absoluta se encuentra precisamente en la tragedia, en la cual no tiene lugar esa separación, sino que las dos partes luchan como enemigos condignos hasta la aniquilación recíproca, Hegel está dando prácticamente una autocrítica de su propia concepción de la "reconciliación".

A pesar de ellos, sería superficial decir que Hegel habría sido pensador mayor si hubiera renunciado totalmente a la idea de "reconciliación". Pues la real representación dialéctica de la contradictoriedad del progreso humano no es posible más que desde una posición alimentada por una fe profunda en el progreso, en su victoria final a pesar de todas las contradictoriedades. Sólo la perspectiva de la sociedad sin clases puede recorrer el camino trágicamente contradictorio sin sucumbir por ello a los peligros de un pesimismo romántico. Por esta razón tiene que estar la crítica social de Fourier a un nivel más alto que la de Hegel.

Cuando esa perspectiva está cerrada para un pensador que ha comprendido con toda profundidad esa contradictoriedad del progreso —y hemos visto claramente que la tal perspectiva estaba completamente fuera del alcance de Hegel—, no quedan para él más que dos posibilidades. O bien se atiene inconmoviblemente a la irreconciliabilidad de las contradicciones, y entonces tiene que caer en un romanticismo pesimista, o bien cree, a pesar de todo, en la irresistibilidad de ese progreso humano trágicamente contradictorio, y entonces tiene que encarnar necesariamente esa fe suya en cualquier mistificación de la falsa consciencia.

La grandeza del período filosófico en que ha actuado Hegel y su nivel de pensamiento extraordinariamente alto se reflejan entre otras cosas en que apenas será imaginable un planteamiento y una solución accesibles al período que no haya encontrado expresión filosófica en algún pensador más o menos importante. Así ocurre ya con la primera posibilidad que hemos enunciado, el atenerse a la irresolubilidad de las contradicciones: su representante es la principal cabeza del romanticismo filosófico en Alemania, Solger, al cual ha apreciado Hegel mucho, considerándole un pensador honesto y consecuente.

En Solger, la contraposición que estamos tratando consigue expresarse en una forma mucho más mistificada que la de Hegel. Solger formula esa contradicción como contradicción entre lo absoluto y su encarnación en la vida empírica. Pero si recordamos las palabras introductorias de Hegel a la "tragedia en lo ético", según las cuales el absoluto "se nace eternamente en la objetividad", tenemos que comprobar que se trata del mismo problema, aunque Solger lo trate de un modo mucho más abstracto que Hegel y aunque lo plantee en primer término como un problema de la "filosofía del arte". Solger escribe lo siguiente en sus consideraciones finales en su obra capital de filosofía del arte, cuando se refiere a la relación de lo absoluto a su encarnación en el mundo finito: "...y tiene que sobrecogernos un dolor indecible cuando vemos cómo lo más grandioso se pulveriza en la nada por causa de su necesaria existencia terrena. No obstante, no podemos atribuir la culpa de eso sino a lo perfecto mismo en su revelación al conocimiento temporal, pues lo meramente terrenal,

si lo percibimos por sí solo, se mantiene gracias a la interpenetración de un nacimiento y un perecer que nunca terminan. Este momento de la transición, en el cual la misma idea se aniquila necesariamente, tiene que ser el verdadero lugar del artista".[233]

No cabe en el marco de este estudio la consideración de los laberintos sin salida a que ha llevado esa concepción de la contradictoriedad al honrado y dotado pensador Solger. Baste con decir que por esa posición suya ha suministrado el fundamento filosófico más profundo y dialéctico del inconsistente y falso concepto de "ironía" de los románticos, y que, a pesar de su profundidad filosófica incomparablemente mayor, ha acabado por recorrer el camino del romanticismo, de los Schlegel y de Schelling. No se trata de una casualidad, como tampoco lo es el que la trágica contradictoriedad del progreso humano aparezca en la forma conciliante que le da Hegel como una exposición rica y concreta de las contradicciones reales de la vida histórico-social, mientras que el aferrarse a la contradictoriedad trágicamente irreconciliable toma en Solger una forma mistificada y completamente abstracta.

En esta última contraposición se expresa, en efecto, el carácter íntimamente contradictorio de la "reconciliación" hegeliana. Esta reconciliación es, por una parte, una mistificación idealista de contradicciones irresolubles; pero, por otra parte, en ella se expresa al mismo tiempo el sentido realista de Hegel, su proximidad a la realidad social concreta de su época, su profundo conocimiento de la vida real de la sociedad humana, su esfuerzo por descubrir las contradicciones del progreso en los puntos en que su verdadero campo de batalla está en la vida económica del hombre. Sólo por ese amor a la realidad, por esa profunda ligazón con ella, ha podido obtenerse la concreción de la dialéctica hegeliana. Y la culminación del sistema en la "reconciliación" muestra el modo contradictorio —por el rodeo de la "falsa consciencia" (Engels)— como podían únicamente conseguirse los progresos de la humanidad, incluso en el terreno específico de la consciencia, de la filosofía, mientras el horizonte de la sociedad clasista estuvo cerrado para los pensadores.

[233] Solger, *Erwin*, Berlín, 1815, vol. II, pág. 277. Hegel ha expresado repetidamente la importancia de la filosofía de Solger. Cfr. *Estética*, vol. I, pág. 105 (edición Glockner), o el extenso artículo sobre los póstumos de Solger. Ed. de las obras de Hegel por Glockner, vol. XX, págs. 132 ss.

CAPITULO IV

LA RUPTURA CON SCHELLING Y LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU

(Jena, 1803-1807)

1. La maduración de las diferencias entre Schelling y Hegel hasta llegar a la ruptura.

Nuestras consideraciones nos han mostrado hasta ahora que Hegel y Schelling, aunque han luchado juntos contra el idealismo subjetivo, no han coincidido, ni mucho menos, en todas las cuestiones de la filosofía. Las diferencias no aparecen nunca explícitamente en la época de su colaboración personal, hasta 1803, que es el año en que Schelling se traslada a Wurzburgo; para identificar algunas de ellas hace falta contrastar los escritos de ambos. Como hemos visto, ni siquiera así es fácil conseguir un cuadro de esas diferencias, pues precisamente la época de colaboración y convivencia es la época en que Hegel experimenta con la terminología schellingiana. Hasta los cursos de 1805-1806 no encontramos a Hegel completamente libre de la terminología de Schelling.

Simultáneamente con esa conformación definitiva de la línea filosófica específicamente hegeliana incluso en lo terminológico y lingüístico, empieza una polémica cada vez más violenta, ante todo, contra los discípulos y partidarios de Schelling, pero mediatamente también contra Schelling mismo. Poseemos material referente a ese período de transición: se trata, por una parte, del libro de apuntes de Hegel en Jena, de cuya fecha hemos hablado ya (cfr. págs. 259 s.). Además de eso, tienen enorme importancia los fragmentos de los cursos de los últimos años de Jena, publicados por Rosenkranz con el título de "Modificación didáctica del sistema".[1]

Si queremos entender y valorar rectamente la ruptura de Hegel con Schelling no debemos dejarnos confundir por la apariencia inmediata del modo de exposición que necesariamente hemos tenido que adoptar hasta ahora, y que ha consistido en seguir paso a paso el desarrollo del pensa-

[1] Rosenkranz, págs. 178 ss. Los fragmentos en cuestión no son fechables de un modo preciso, ni siquiera por años. Pero como algunos fragmentos coinciden casi literalmente con las publicaciones de Hoffmeister de los cursos de 1803-1804 y 1805-1806, tenemos motivo suficiente para admitir que el conjunto también pertenece a esos años. La posibilidad de fechar más exactamente los fragmentos sería, naturalmente, interesante para dibujar la línea de progresiva separación de Hegel respecto de Schelling, pero es de relevancia secundaria para nuestro tema.

miento de Hegel sin atender a la filosofía de Schelling más que como término de contraste o como objeto de la crítica hegeliana. Esa exposición habrá podido suscitar la impresión de que el desarrollo de Schelling ha sido nulo durante el período, o la impresión de que la crítica hegeliana, su dura recusación de la filosofía schellingiana de 1807, se ha dirigido contra el mismo Schelling con el que en 1801 concertó la alianza para la lucha contra el idealismo subjetivo.

Cierto que no es posible aquí trazar todo el desarrollo interno del Schelling.[2] Pero tendremos por fuerza que aludir con pocas palabras a las principales etapas de la evolución de su pensamiento en la época que nos interesa. Sabemos que el punto de partida de la colaboración filosófica de Hegel y Schelling ha sido el *System des transzend ntalen Id alismus* del último (1800). La obra siguiente de Schelling, la *Darstellung meines Systems der Philosophi* (1801) [Exposición de mi sistema de filosofía], caracteriza la mayor proximidad de Schelling al pensamiento de Hegel, su más serio intento de asimilarse los principios de la dialéctica hegeliana. Pero muy pronto aparecen en Schelling otras tendencias contrarias a ésa Ello se manifiesta, por una parte, en la constante intensificación del elemento puramente constructivo en la filosofía de la naturaleza; por otra parte, en la exacerbación también creciente del punto de vista estético —a consecuencia de la fundamentación de la "intuición intelectual" en el acervo fáetico de la estética—, lo cual estaba presente ya como tendencia en el primer sistema, pero que lleva en el curso del tiempo a una aproximación creciente con el culto al genio propio del romanticismo, y en parte, por último, en la recepción cada vez más intensa de corrientes puramente místicas, también en relación con el romanticismo y con la sublimación romántica de la filosofía natural y la teosofía de Jacob Böhme. Esta aproximación al romanticismo aparece en el diálogo *Bruno* (Jena, 1802) en una forma por de pronto platonizante y mística. Pero, apenas llegado a Wurzburgo, Schelling publica una nueva obra, *Philosophie und Religion* (1804) [Filosofía y religión], en la cual aparece ya de un modo abierto y religioso su mística al principio indiferenciada; esta obra tiene una gran importancia en el desarrollo del pensamiento de Schelling porque en ella aparecen ya con relativa claridad los gérmenes de su posterior filosofía reaccionaria. En resolución, Schelling ha consumado ya su apartamiento de la tendencia común, el desarrollo de la dialéctica idealista-objetiva como filosofía del progreso, antes de que se produzca el ataque de Hegel a su filosofía. La separación de los caminos de los dos pensadores queda consumada objetivamente con la aparición de esa última obra de Schelling. Las demás obras que cierran, resumiéndolo, el período de Jena para Schelling, las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802) [Lecciones sobre el método del estudio universitario], y *Philos phie der Kunst* (1802-1803) [Filosofía del arte] caracterizan los estadios intermedios de Schelling en su camino hacia aquel misticismo religioso; aunque hay que añadir que especialmente la *Filosofía del arte* es uno de los puntos culminantes del pensamiento de Schelling por lo que

[2] Remitimos aquí de nuevo a nuestro libro *Die Zerstörung der Vernunft* [El asalto a la razón], cap. 2, Aufbau-Verlag, Berlín, 1954.

hace a dominio concreto de un gran material real. Al estudiar la crítica hegeliana a Schelling, con su creciente dureza, no hay, pues, que olvidar que ella se debe no sólo al desarrollo del pensamiento de Hegel, sino también al de Schelling por una línea opuesta.

Tampoco debemos, por lo demás, olvidar que hay una serie de puntos en los que se centraron evidentemente los choques más intensos y sobre los cuales, sin embargo, carecemos totalmente de documentos, incluso de la menor frase de Hegel. La laguna no es casual: obedece al modo como ha llevado Hegel la polémica con la filosofía schellingiana, diferente de la forma con que criticó antes el idealismo subjetivo de Kant, Jacobi y Fichte. La lucha contra el idealismo subjetivo ha sido, como vimos, universal. Partía de los problemas más generales del edificio de la filosofía y llevaba hasta concretas cuestiones particulares de la moral, de la filosofía social y de la filosofía del derecho. En la crítica a Schelling, Hegel hace en cambio referencia, incluso en sus notas más íntimas, sólo a los problemas centrales de la metodología filosófica. Estudiando las publicaciones de Hegel y Schelling en Jena —y aún aduciremos algunos ejemplos característicos— queda claro que los dos filósofos discrepaban ya entonces en muchas cuestiones. Pero no poseemos documento alguno precisamente sobre esas objetivas diferencias de opinión. Tampoco si esas diferencias llegaron a ser objeto de discusión personal entre los dos, o en qué medida lo fueron, pues Hegel no alude a esas diferencias concretas en ningún apunte privado.

En esta diferencia de la polémica, en esa limitación de la crítica a las cuestiones metodológicas centrales de la filosofía, se manifiesta la mayor madurez y seguridad filosóficas de Hegel respecto de la época del debate con Fichte. En aquel tiempo empezaba sólo a construir sistemáticamente su metodología y a extenderla a todos los terrenos del saber (la sociedad, la historia, la naturaleza) de un modo sistemático. Este desarrollo del método, esta aplicación a los más diversos terrenos, se produce parcialmente en la lucha y por la lucha contra el idealismo subjetivo. Este proceso de autoaclaración de los problemas metodológicos de la filosofía ha terminado ya para Hegel. Ya no le interesa manifestar la superioridad de su método por el procedimiento de probar, en base a soluciones concretas de concretas cuestiones particulares, el necesario fracaso del contrincante y la corrección del propio punto de vista. A ello se añade además que la moral y la filosofía del Estado son un elemento integrante tanto de la filosofía de los representantes destacados del idealismo sujetivo cuanto de la de Hegel mismo, mientras que en el sistema de Schelling tienen un papel más bien episódico. Ahora se trata de decidir en las grandes cuestiones metodológicas del idealismo objetivo, de la dialéctica objetiva. La opinión de Hegel es, manifiestamente, que una vez decididas *esas* cuestiones está todo decidido en filosofía.

A pesar de ello debemos aducir algunas manifestaciones de Schelling acerca de temas sociales e históricos, aunque ellas no hayan desempeñado papel alguno en la crítica hegeliana de la filosofía de Schelling. El carácter propio de nuestro planteamiento nos lo exige necesariamente. Hemos mostrado con detalle la profunda relación existente entre las concepciones de Hegel sobre la historia, la economía y la sociedad y sus planteamientos

filosóficos generales, y el modo como los últimos han nacido de las primeras y han cobrado por ellas su forma específicamente hegeliana. Es claro que, objetivamente, también en Schelling, como en cualquier otro filósofo, tienen que existir tales conexiones, aunque sin duda en forma muy modificada. La exposición detallada de esas relaciones concretas en el desarrollo del pensamiento de Schelling no es, naturalmente, tarea de este libro. Lo único obligado para nosotros es mostrar, por medio de unas cuantas expresiones características de Schelling, que la contraposición entre los dos filósofos no se limita a esas cuestiones centrales del método filosófico —a las que Hegel mismo reduce la polémica—, sino que existe también objetivamente en todas las cuestiones de la filosofía de la sociedad y de la historia. Es importante subrayar esto porque en la nueva literatura hegeliana de origen burgués intenta facilitarse el desdibujamiento de las diferencias entre el método dialéctico de Schelling y el de Hegel por el procedimiento de trivializar la diferencia entre las concepciones filosófico-sociales de ambos. (Esto se ve del modo más claro en Heller, pero es un rasgo general de toda la literatura hegeliana contemporánea.)

Echemos, pues, una mirada a la filosofía social de Schelling en el período de Jena. En las *Lecciones sobre el método del estudio universitario*, Schelling tiene, naturalmente, que hablar de los problemas de la sociedad y de la historia. Hace sobre ellos una constricción puramente formalista, transformando la armonía de la necesidad y la libertad en las "potencias" de lo real y lo ideal. Lo que resulta de ello desde el punto de vista del contenido es que esa unidad armoniosa se realiza realmente en el Estado e idealmente en la Iglesia. Esta contraposición se pone luego en relación, de un modo también formalista, con la Edad Antigua y la Moderna, y la incapacidad de Schelling de concebir con ese esquema el carácter específico de la moderna sociedad aparece claramente en las siguientes palabras: "La llamada libertad civil no ha producido más que la más triste mezcla de la esclavitud con la libertad, pero no la existencia absoluta, ni, por tanto, libre, de la una ni de la otra." [3]

En pasos como ésos se muestra, por de pronto, la absoluta incomprensión schellingiana de todos los problemas de la sociedad civil moderna y de su economía, cuya importancia para la estructura de la dialéctica específicamente hegeliana hemos tratado ya detalladamente. Pero detrás de esa incomprensión hay tendencias reaccionarias, como muestran las consideraciones de Schelling sobre la Ilustración, la Revolución y la tarea de la filosofía frente a las dos. Schelling insulta a la Ilustración, que es "el vacío de ideas", y la llama pensamiento del entendimiento vulgar. El cual es "el entendimiento formado para el razonar huero y vacío por medio de la cultura falsa y superficial". La victoria de ese entendimiento significa, según Schelling, "el levantamiento del entendimiento vulgar a árbitro en cosas de la razón produce necesariamente la oclocracia en el reino de las ciencias y con ella, antes o después, la rebelión general de la plebe". Del mismo modo es, según Schelling, una baja concepción la orientación de la filosofía a lo útil. Frente a todas esas tendencias tienen que realizar la filosofía una lucha intransigente: "Si hay algo que con-

[3] Schelling, *Werke* [Obras], *loc. cit.*, vol. V, pág. 314.

siga poner un dique al torrente que cada vez mezcla más claramente lo alto con lo rastrero desde que el pueblo ha empezado a escribir y cada plebeyo se considera autorizado a juzgar, ese algo es la filosofía, cuya divisa natural es: *odi profanum vulgus et arceo*." [4] Aún podríamos multiplicar citas parecidas. Pero creemos que con ésas basta para aclarar plenamente la situación: sabemos, por una parte, que Hegel no ha polemizado nunca explícitamente contra estas concepciones de Schelling, y, por otra, está también claro para todo el que haya seguido con nosotros el desarrollo del pensamiento de Hegel en Jena que esas cuestiones son el campo de una contraposición diametral entre los dos filósofos por lo que hace a todos los problemas de la filosofía social.

Cierto que en la época de preparación de la *Fenomenología* hay también en Hegel una amplia crítica satírica de las tendencias románticorreaccionarias de la escuela de Schelling y basta de los rasgos reaccionarios de Schelling mismo; especialmente ataca Hegel el coqueteo de Schelling con conceptos místicos y religiosos, el desprecio del entendimiento en filosofía, el jugueteo formalista, la mezcla bárbara de sentimiento y entendimiento en filosofía. Aduciremos algunas de las observaciones de Hegel más importantes al respecto: "Del mismo modo que ha habido en poesía un período del genio, parece haber ahora un *período filosófico del genio*. Se mezcla un poco de carbono con exígeno, nitrógeno e hidrógeno, se pone en un cartucho al que otro ha puesto profundas inscripciones como polaridad, etc., se le añade un rabo de vanidosa madera, se lanza al aire como cohete y se ha representado el Empíreo mismo. *Así lo entienden Görres y Wagner*. En realidad, se trata de la más bestial empiria adornada con el formalismo de materias y polos, con analogías desrazonadas y con *relámpagos intuitivos de borracho*." [5] En sus cursos contemporáneos, Hegel combate el misticismo que tan claramente se manifiesta en la moda de Jacoh Böhme entre los románticos. Lo compara con el misticismo oriental y halla que aquél es aún más bajo que éste. "Cierto que hay un *turbio ser intermedio* entre el sentimiento y la *ciencia*, un sentimiento especulativo o una idea que no puede liberarse de la fantasía y el sentimiento, sin ser tampoco ya pura fantasía o puro sentimiento." [6] Y Hegel va tan lejos en su desprecio satírico de la falsa profundidad que escribe en su libro de apuntes el siguiente aforismo: "Todo lo que tiene una *significación* profunda es inútil precisamente por eso." [7]

A pesar de eso, y especialmente en sus cursos, Hegel traza una clara línea divisoria entre Schelling y sus partidarios. Sabemos que Hegel ha reconocido siempre el mérito histórico de Schelling, el haber dado el primer paso hacia el idealismo objetivo. En este período, Hegel sigue evidentemente convencido de que Schelling puede encontrar el recto camino de la filosofía, de que es posible convencerle de cuál es la verdadera recta manera de filosofar. Incluso en la carta a Schelling con la que le manda la *Fenomenología del espíritu* habla exclusivamente de crítica a los partidarios de Schelling, y no a Schelling mismo, aunque, como el lector

[4] Schelling, *Werke* [Obras], *loc. cit.*, vol. V, págs. 258 ss.
[5] Rosenkranz, pág. 539.
[6] Ibídem, pág. 182.
[7] Ibídem, pág. 544.

recordará, ya entonces Schelling estaba haciendo "experimentos" mágicos con la varita célebre, los cuales, como no podía menos de ser, no producen en Hegel, a pesar de la cortés circunspección de las cartas a Schelling, sino total escepticismo. Tanto más violenta v burlonamente critica en sus cursos a la escuela schellingiana. En varias ocasiones pone en guardia a sus oyentes contra la terminología pomposa de esas gentes, pues, dice, "está a la vista el secreto del *vulgarísimo pensamiento que esconden debajo de ese ogro de terminología*... No puedo introducir a ustedes en la profundidad de esa filosofía, porque no tiene profundidad alguna, y lo que les digo a ustedes es que *no se dejen impresionar* ni crean que debajo de esas palabras rizadas y que pesan quintales tenga que haber necesariamente un sentido... En realidad, todo ese formalismo puede aprenderse en media hora. Por ejemplo, para dominarlo tienen ustedes que decir, no que una cosa es *larga*, sino que está en la *Longitud*, y que esa longitud es el *Magnetismo;* en vez de que algo es *ancho*, digan ustedes que está en la *Anchura* y que es la *Electricidad;* en vez de *grueso*, digan que está en la *tercera Dimensión*; en vez de *afilado*, digan que es el *Polo de la Contracción:* por ejemplo, un pez no es largo, sino que está bajo el Esquema del Magnetismo, etc." [8]

Pero todo eso son escaramuzas. En lo esencial, en las cuestiones decisivas de la filosofía, Hegel no tiene consideración tampoco por Schelling, aunque reconozca siempre los méritos y el talento de éste y no le considere irremediablemente perdido. Hegel dirige sus ataques contra los momentos centrales del método filosófico schellingiano.

Se trata ante todo de la posibilidad y el modo del conocimiento de lo absoluto. La posibilidad de ese conocimiento es lo que tienen de común los idealismos objetivos de Hegel y Schelling, y los dos han luchado antes juntos contra el idealismo objetivo para conseguir el reconocimiento de dicha posibilidad. El punto en litigio es más bien el método, el cómo de ese conocimiento. Sabemos que para Schelling el modo de ese conocimiento de lo absoluto es la "intuición intelectual". A medida que se desarrollan en Schelling las tendencias estéticas primero y religiosas después, Schelling va presentando de modo cada vez más *inmediato* ese tipo de conocimiento. Así, por ejemplo, dice en *Filosofía y religión*, a propósito de dicho modo de conocer, que "se llama intuición porque la esencia del alma, que es una y lo mismo con lo Absoluto, no puede tener con éste sino una relación *inmediata*". [9]

Esta inmediatez de la "intuición intelectual" tiene dos importantes consecuencias metodológicas. En primer lugar, que se contrapone ruda y excluyentemente al tipo "vulgar" o conceptual del conocimiento. Tanto el arte cuanto la religión, como únicos "órganos" de conocimiento de lo absoluto, subrayan en Schelling la tendencia a separar por un abismo insalvable el conocimiento de lo absoluto del pensamiento normal. Esta divergencia entre filosofía y pensamiento, entendimiento y razón, suscita constantemente la burla de Hegel, y en esa burla se sorprende siempre fácilmente la profunda indignación filosófica que produce en Hegel ese

[8] Rosenkranz, pág. 184 s.
[9] *Werke, loc. cit.*, vol. VI, pág. 23.

desprecio del entendimiento y la razón, esa vanidad místico-irracionalista. Así, por ejemplo, escribe Hegel en su libro de apuntes: "Cuando lo absoluto resbala y se cae al agua desde el suelo por el que paseaba, se convierte en pez, en algo orgánico y vivo. Cuando resbala y se cae en el *puro pensamiento* —pues parece que tampoco el puro pensamiento es su suelo— resulta que tiene que convertirse en una cosa grosera y mala, finita, una cosa de la cual da vergüenza hablar a menos que ocurra por orden superior y porque, en fin de cuentas, es imposible negar la lógica. El agua es fría, mal elemento, y, sin embargo, la vida se encuentra bien en ella, ¿por qué va a ser el pensamiento un elemento peor? ¿Por qué va encontrarse tan mal en él lo absoluto, y por qué va a comportarse mal en él?"[10] Hegel se burla del temor al entendimiento que se expresa en ese orgulloso desprecio del mismo, y considera ese temor pura barbarie. El distinguido irracionalismo se encuentra, según él, al mismo nivel que la ignorancia vulgar: "El bárbaro se asombra al oír que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. Piensa que también podría ser de otro modo, teme ante todo al entendimiento y se refugia en la intuición. *La razón sin entendimiento no es nada, y el entendimiento es en cambio algo incluso sin la razón.* Es imposible regalar entendimiento."[11] Hegel no se cansa de repetir que la verdad, el conocimiento del mundo tal como éste es realmente, el conocimiento de lo absoluto, no puede tener lugar más que por esa vía de ascenso que parte de la intuición sensible inmediata y pasa por el entendimiento y la razón. La aparente abstracción, la aparente sequedad y pobreza de los conceptos frente a la viveza inmediata de la intuición, no debe asustar al que de verdad aspira a conocer, ni debe apartarle del recto camino del conocimiento, pues sólo así aprenderá a comprender que también el concepto corr tamente formado viene de la vida y vuelve a ella. "La verdad de su individualidad, que le prescribe precisamente la ruta de su existencia, es conocida por el individuo, pero éste espera de la filosofía la consciencia de la vida general. Aquí aparecería frustrada la esperanza si en lugar de la plétora de la vida aparecen conceptos y pobres abstracciones enfrentadas con la riqueza del mundo inmediato. Pero el concepto sería *mediador entre sí mismo y la vida*, pues enseña a encontrar la vida en el concepto, y el concepto en la vida. De lo cual, naturalmente, no podría convencer sino la ciencia."[12]

En esos pasos se aprecia claramente la polémica con toda la concepción de Schelling. Pero en la época de preparación de la *Fenomenología* hay toda una serie de manifestaciones en las que Hegel polemiza, aunque indirecta e implícitamente, con el modo schellingiano de conocimiento de lo absoluto; Hegel formula su pensamiento de tal modo que mina clara y polémicamente los presupuestos de Schelling. Ello es sobre todo fácil de apreciar cuando Hegel —cada vez más resueltamente con el paso de los años— subordina la religión y el arte, como formas de captación de lo absoluto, a la filosofía, y ve en ellos formas nada adecuadas de dicha

10 Rosenkranz, pág. 540.
11 Ibídem, pág. 546. (Cursiva mía, G. L.)
12 Ibídem, pág. 182.

captación. Puesto que, como sabemos, el arte era para Schelling precisamente el punto en el cual se expresaba del modo más visible y adecuado la consumada identidad del sujeto y el objeto, aquellos pasos de Hegel contienen una polémica indirecta contra la teoría schellingiana de la "intuición intelectual". Esa polémica afecta incluso al estilo filosófico. Para Hegel, el arte va a ser desde entonces el modo de captación de lo absoluto más inmediato y, por tanto, más bajo. Pero en sus obras posteriores, y ya en la *Fenomenología del espíritu,* Hegel subraya que, a pesar de esa inadecuación, el *contenido* del arte es siempre la verdad absoluta. En las lecciones de 1805-1806, la polémica con Schelling se agudiza tanto que subraya casi exclusivamente la inadecuación del arte para la captación de lo absoluto. Llama Hegel al arte "el Baco indio, que es espíritu oscuro, que no se sabe a sí mismo... Por eso este elemento es inadecuado para el espíritu. Por eso el arte no puede dar a sus formaciones sino un espíritu limitado... Este medio de la finitud, la intuición, no puede captar lo infinito. Es sólo fingida u *opinada* infinitud..., *fingida,* no *verdadera* representación. No está en ella la necesidad, la forma del *pensamiento.* La belleza es más bien el velo que recubre la verdad, y no la exposición de la verdad".[13] Repetimos: Hegel ha corregido ya en la *Fenomenología* lo exagerado de esas palabras y ha llevado esas afirmaciones a la correcta proporción dialéctica. No hemos aducido esas frases sino para mostrar al lector lo profundamente que penetra la filosofía entera de Hegel en este período la actitud polémica contra la "intuición intelectual" de Schelling.

El apasionamiento de la polémica de Hegel, la exageración, se explica por el hecho de que la "intuición intelectual" de Schelling se propone ser no un modo especial de conocimiento de lo absoluto, sino el único, y, con ello, origen de las más amplias consecuencias para todo el sistema de la filosofía, para la concepción de la relación del hombre a la verdad, a lo absoluto. Con esto llegamos a la segunda consecuencia importante del tipo schellingiano del conocimiento de lo absoluto. La "intuición intelectual" supone un *aristocratismo* en teoría del conocimiento. Schelling ha dicho repetidamente que la efectiva verdad filosófica, el conocimiento de lo absoluto, no es asequible más que a unos pocos elegidos, los genios. Según él, hay una parte de la filosofía, precisamente la más importante, que no puede aprenderse: "Pero precisamente este principio de la antinomia de lo absoluto con las formas meramente finitas, igual que el hecho de que el arte y la producción no pueden separarse en filosofía, como tampoco pueden separarse forma y contenido en poesía, prueba que también la dialéctica tiene un aspecto por el cual no puede ser *aprendida,* y que se basa en la capacidad creadora no menos que aquello que podría llamarse, según la significación originaria de la palabra, la poesía de la filosofía."[14]

Es evidente la conexión ante esta teoría del conocimiento y aquellas concepciones antes citadas sobre la sociedad, la Ilustración, la Revolución, etcétera. El aristocratismo en teoría del conocimiento quiere constituir también en este terreno un abismo insalvable entre los "elegidos" y la plebe,

[13] *Realphilosophie,* vol. II, pág. 265.
[14] *Werke, loc. cit.,* vol. V, pág. 267.

igual que la política de la Restauración lo establece en el terreno de la política. El apasionamiento de Hegel en la cuestión de la "intuición intelectual" descansa, pues, por una parte, en su decisión de mantener el carácter científico de la filosofía libre de toda niebla irracionalista, de toda oscura vanidad; pero tiene, por otra parte, también raíces políticas. La sociedad moderna, tal como Hegel la concibe, tal como ha surgido de la Revolución Francesa, es para él la encarnación del espíritu del mundo, y no sólo objetivamente, en sí, sino también subjetivamente, para sí. O sea: este llegar-a-sí del espíritu en el Estado moderno y en la sociedad moderna tiene que ser, según Hegel, verdadero no sólo objetivamente, tiene que ser accesible a cada individuo también como conocimiento. En sus cursos ha expuesto Hegel muy claramente esa idea: "Hay que observar brevemente que la filosofía, como *ciencia de la razón*, es por naturaleza *para todos*, precisamente por el modo general de su ser. No todos llegan a ella, pero no es ésta la cuestión, pues *tampoco todos los hombres llegan a príncipes*. El *escándalo* de que unos hombres estén por encima de otros ocurre sólo cuando se afirma que ello se debe a que son diversos por naturaleza, *seres de especies diversas*." [15] Es evidente, pues, también la conexión entre el planteamiento epistemológico de Hegel y sus concepciones políticas generales. También es visible la falsedad de la hermenéutica que ve en el estamento general de Hegel una aristocracia feudal hereditaria. Y, al mismo tiempo, tenemos con todo eso la evidencia de que la contraposición entre Schelling y Hegel, aparentemente técnico-filosófica, arraiga en muy profundas diferencias histórico-filosóficas de relevancia política.

La recusación hegeliana de los genios escogidos de Schelling por lo que hace al conocimiento de lo absoluto significa que la *posibilidad* de ese conocimiento está abierta a todo individuo, que todo individuo *puede* conseguirla. Para conseguirlo realmente hace falta, según Hegel, un importante trabajo mental. Pero una de las tareas principales de la filosofía consiste en facilitar por su arte al hombre ese trabajo con ayuda de su metodología. Hegel ha elaborado ese programa en sus apuntes personales: "El tabique divisorio entre la *terminología* filosófica y la de la consciencia común tiene aún que perforarse." [16]

Ese programa se realiza en la *Fenomenología*. En el prólogo a ésta dice Hegel con gran precisión programática: "La ciencia exige por su parte a la consciencia que se yerga hasta este éter para poder vivir y para vivir con ella y en ella. A la inversa, el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le alargue al menos la escalera para subir a ese punto de vista y que se la muestre en sí mismo. Su derecho se funda en su independencia absoluta, sabida en todas las formas de su saber, pues en cada cual, lo reconozca o no la ciencia y cualquiera que sea el contenido, esa independencia es la forma absoluta, es decir, la *certeza inmediata* de sí mismo; y ser incondicionado, si es que se prefiere esta expresión." [17]

A la realización de esa exigencia está dedicada toda la *Fenomenología*. Pero ya el mero programa contiene una recusación sin limitaciones de la

[15] Rosenkranz, pág. 186.
[16] Ibídem, pág. 552.
[17] *Werke*, vol. III, págs. 20 s.

relación inmediata schellingiana con la filosofía. Inmediatamente después de las exposiciones programáticas que acabamos de citar da Hegel la célebre crítica resumida y destructoura de la "intuición intelectual" schellingiana: "así sin más, como el entusiasmo que empieza directamente con el pistoletazo del saber absoluto, y liquida tranquilamente los demás puntos de vista por el procedimiento de declarar ignorarlos".[18]

En esta crítica se agudiza la vieja diferencia, ya conocida por nosotros, entre la dialéctica schellingiana y la hegeliana, la diferencia en la concepción de lo que es contradicción y superación: aquí llega esa diferencia a contraposición inconciliable. Ya varias veces hemos hablado de esa diferencia. Y hemos visto que en Schelling se trata de la unidad simple de las contradicciones, unidad en la cual se disuelve toda contradictoriedad, mientras que la identidad hegeliana de los contrarios es la identidad de la identidad y la no-identidad. De acuerdo con esto, las contradicciones no se disuelven en la unidad, ni los momentos y las partes en lo absoluto, sino que se superan en el conocido triple sentido de la dialéctica hegeliana, a saber, que se aniquilan, se preservan o asumen y se ponen a un nivel superior.

En el prólogo a la *Fenomenología*, Hegel reprocha a Schelling precisamente esa disolución de todos los momentos en lo absoluto. Critica a Schelling porque con ello todo desaparece en el vacío abismo de lo absoluto: "La ingenuidad de esta doctrina por lo que hace al conocimiento consiste en contraponer este saber uno, según el cual en lo absoluto todo es lo mismo, al conocimiento que distingue y es pleno o busca plenitud y la exige—, lo cual equivale a presentar su *absoluto* como esa noche en la cual, según suele decirse, todos los gatos son pardos." [19] Y Hegel añade a esa polémica otra crítica aún más amplia de la inmediatez. Hegel combate la filosofía de la inmediatez desde la profunda idea básica de su propia concepción según la cual el hombre es el producto de su propia actividad y, por tanto, sólo alcanza su ser real como resultado, no como punto de partida. Esta transformación del ser en actividad supera también la rígida contraposición schellingiana entre lo positivo y lo negativo: "lo verdadero es sólo esa igualdad que *se restablece a sí misma*, o la reflexión en el ser-otro de sí mismo, y no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su fin como finalidad y lo tiene como comienzo, y sólo es real por su realización y por su final".[20]

Desde el punto de vista y la altura de este debate no carece de interés el echar una mirada retrospectiva a la discusión, anterior en unos años, entre Fichte y Schelling. En aquella época, Fichte formulaba a Schelling la crítica de establecer diferencias, y cuantitativas, en lo absoluto. Escribía a Schelling: "Puedo indicar a usted con pocas palabras nuestro punto de discrepancia. Lo absoluto... existe bajo la forma de la diferencia cuantitativa: esto digo en mi exposición como tesis de usted. Y eso es efectivamente lo que usted afirma; y *precisamente por eso* hallo que el sistema

[18] *Werke*, vol. III, pág. 22.
[19] Ibídem, pág. 14.
[20] Ibídem, pág. 15.

de usted es erróneo... Lo mismo hace Spinoza, y lo mismo hace todo dogmatismo... Pero lo absoluto no sería lo absoluto si existiera bajo alguna forma."[21] En esta observación se aprecia claramente la relación entre Kant y Fichte. Aunque el Yo-fichteano pretende ser una superación de la cosa-en-si kantiana, muestra la misma ausencia de propiedades que ésta. Fichte afirma, ciertamente, llegar al autoconocimiento del Yo mediante su tipo especial de "intuición intelectual"; pero como excluye por principio de ese absoluto toda propiedad, determinación o modificación, el carácter cognoscitivo de ese autoconocimiento es un autoengaño. Formalmente, queda sin duda pronunciada la tesis de la cognoscibilidad frente a la incognoscibilidad de principio de la cosa-en-sí kantiana; pero el *contenido* de ese conocimiento es el mismo vacío sin determinaciones de la renuncia kantiana al conocimiento de lo absoluto.

Frente a ese punto de vista el idealismo objetivo de Schelling significa un gran paso adelante, puesto que el absoluto tiene que tener ahora determinaciones y propiedades concretas y cognoscibles. Ya en este momento puede apreciarse la tendencia a sentar como conocimiento de lo absoluto el conocimiento de la realidad objetiva. (Recuérdese la posterior crítica de Hegel a la cosa-en-sí kantiana. Precisamente la relación entre cosa y propiedad constituye un decisivo aspecto epistemológico de la fecundidad y la corrección de esa crítica.) La importancia histórico-filosófica de la lucha común de Schelling y Hegel en los primeros años de Jena se debe a que los dos establecieron esa cognoscibilidad de lo absoluto *no en la* abstracción vacía y nula de Fichte, sino concretamente, con toda riqueza de determinaciones. Esta primera etapa giraba, pues, en torno de la cuestión de si lo absoluto cognoscible tiene o no tiene determinaciones concretas accesibles al conocimiento. Schelling y Hegel estaban de acuerdo en la respuesta afirmativa a esa cuestión. Las discrepancias ya existentes entre ellos en la época se referían al método y al camino de ese conocimiento, por una parte, y a su contenido por otra. Se comprende que en la primera etapa de la lucha las diferencias en cuanto a método y ejecución pasaran a segundo término, tras el primer motivo, que era el triunfo polémico de la cosa misma.

La crítica de Hegel a Schelling presupone, pues, el final de dicha primera etapa; la nueva crítica se mueve por ello mismo a un nivel esencialmente superior al de años antes. Es interesante que Hegel recoja ahora el argumento de Fichte antes citado sobre las determinaciones cuantitativas en lo absoluto. Pero lo hace desde el punto de vista completamente contrario: lo que es para Fichte rebasamiento de las facultades del conocimiento aparece en Hegel como abstracción, como concreción insuficiente del conocimiento de lo absoluto.[22] Rosenkranz ha reproducido en extracto

[21] Fichte a Schelling, 15 de octubre de 1801, *loc. cit.*, vol. II, pág. 341.

[22] No nos es po ible aquí refutar una tras otra y en detalle todas las absurdas construcciones que ha levantado la historia burguesa de la filosofía sobre ese desarrollo. Nos limitaremos a remitir a la con trucción, tan popular en los último años, según la cual la superación hegeliana de la forma schellingiana del idealismo objetivo es una especie de vuelta a a posición de Fichte o hasta a la de Kant. Aquí, en el lugar en que Hegel vuelve al argumento más importante del viejo debate entre Schelling y Fichte, puede apreciar claramente el lector que, si bien habla del mismo problema que Fichte, Hegel critica a Schel ing *por lo contrario* que Fichte.

el siguiente paso de los cursos de Hegel sobre historia de la filosofía de los años 1805-1806: "Habló explícitamente de *Schelling*, reconoció calurosamente sus grandes méritos, pero condenó la distinción sólo *cuantitativa* de la contraposición de lo absoluto en sí como mera indiferencia, en la que todo queda reducido a mero exceso o predominio de algún factor, sin que haya verdadera diferencia." [23]

Esta limitación de las diferencias en lo absoluto es una de las causas del formalismo de la filosofía de Schelling. Schelling no puede por eso asumir en su concepto de lo absoluto la gran riqueza de la vida, de la realidad objetiva. Se ve obligado a recurrir a construcciones vacías, por ejemplo, la de que la naturaleza es el predominio del momento real sobre el ideal, la historia el predominio del momento ideal sobre el real, etcétera, distinciones formalistas que jamás pueden apresar conceptualmente la esencia de la cosa, el movimiento real de la realidad objetiva. No es casual que en los cursos antes citados, y a renglón seguido de esa crítica, Hegel reproche a Schelling insuficiencia de dialéctica.

Al contemplar la crítica hegeliana a Schelling que hemos expuesto hasta ahora, vemos claramente que todas las objeciones metodológicas confluyen en lo siguiente: el nuevo modo de conocimiento de lo absoluto fracasa en Schelling ante la riqueza y el movimiento del mundo real. La crítica hegeliana al carácter esquemático y formalista de la filosofía de Schelling se concreta en la *Fenomenología* en las siguientes exigencias puestas al método filosófico: "Este [el esquematismo; G. L.] no da más que la *indicación del contenido*, no el *contenido* mismo. Aunque la determinación (incluso una determinación como el magnetismo, por ejemplo) sea en sí concreta o real, se hunde hasta lo muerto, puesto que sólo se predica de otra existencia, y no se conoce como vida inmanente de esa existencia, ni en el modo como tiene en ésta su autoproducción autóctona y propia y su exposición. El entendimiento formal deja a los demás la tarea de añadir esa causa. En vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa, pasa siempre por alto el todo y se pone por encima de la existencia individual de la que habla, lo que quiere decir que no la ve. El conocimiento científico exige más bien la entrega a la vida del objeto, o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la interna necesidad del objeto." [24]

Aquí sorprendemos la real relación filosófica entre la dialéctica específicamente hegeliana y aquella simpatía por los grandes empiristas que siempre pudimos observar en el Hegel de Jena. Hegel ve en la concordancia de los resultados de la filosofía con la realidad empírica un criterio decisivo de la corrección o la falsedad de un sistema filosófico. En un apunte particular del período de Jena, Hegel ofrece un esbozo de conjunto del modo como los diversos sistemas filosóficos se han sucedido rápidamente y precipitado no menos rápidamente en la ruina. El momento que decide de esa ruina es para Hegel la relación del sistema filosófico al conocimiento de la realidad empírica: "*Ciencia*. El individuo puede cerciorarse y demostrar a los demás si la posee o no. Si ese convencimiento

[23] Rosenkranz, pág. 201.
[24] *Werke*, vol. II, págs. 42 s.

es o no correcto es cosa que decide el mundo circundante, y luego la posteridad, cuando el primero ha concedido ya su aplauso. Pero la consciencia ha llegado ya a tal grado de formación que la bárbara tenacidad de los conceptos se ha hecho mucho más fluida y rápida y bastan pocos años para llegar en cada caso a la *posteridad*. Ya hace mucho tiempo que se ha terminado con la filosofía *kantiana*, mientras que la wolffiana se mantuvo más de cincuenta años. Aún más rápidamente le ha llegado a la *fichteana* el momento en que su punto de vista ha quedado determinado. Bastará poco tiempo para revelar la esencia de la filosofía *schellingiana*. Está, por así decirlo, en puertas la sentencia sobre ella, pues ya la entienden muchos hombres. Pero esas filosofías han sucumbido menos a la argumentación contra ellas que a la experiencia empírica de hasta dónde se llega con ellas. Esas filosofías forman partidarios ciegos, pero el tejido se va haciendo cada vez más tenue, y al final todos se ven sorprendidos por la trasparencia de esas telas de araña. Su filosofía se les ha fundido como el hielo, y se les ha escapado como mercurio por entre los dedos, sin saber cómo. El hecho es que han dejado de poseerla, y el que les mira la mano con la que ofrecían su sabiduría no ve más que una mano vacía y sigue adelante con sarcasmo." [25]

El idealismo objetivo tiene en Hegel y en Schelling el rasgo común de que la categoría del todo, de la totalidad, desempeña un papel decisivo. Pero precisamente hoy, cuando la filosofía más reaccionaria pone la totalidad contra la causalidad y convierte la primera en un baluarte del oscurantismo filosófico (Spann), es muy importante estudiar con más detalle el carácter específico de la totalidad en Hegel, para ver que en realidad no tiene nada en común con esas concepciones reaccionarias, y hasta que en la contraposición de las concepciones de totalidad de Hegel y Schelling hay ya una crítica y una superación de los elementos reaccionarios de la concepción schellingiana.

Hemos indicado ya que Hegel ha dado una gran importancia al momento de la asunción o preservación en la superación dialéctica de las contradicciones. Esta tendencia se manifiesta también cuando estudia el problema de la parte y el todo. Pues también en este punto aparece la comprensión y la sensibilidad hegelianas ante las investigaciones especiales de las ciencias particulares. Su dialéctica no pretende destruirlas, ni tampoco levantar una filosofía completamente separada de ellas, sino asumir más bien su sentido real para insertarlo en la total conexión del saber. Por eso escribe Hegel en su libro de apuntes: "La *mala reflexión* es el temor a profundizar en la *cosa*, a rebasarla y a volver sobre sí mismo. El analista, como dice *Laplace*, se remite al cálculo, y así elimina la tarea real, esto es, la visión de conjunto y la dependencia de los momentos particulares del cálculo respecto del todo. Lo esencial no es sólo la comprensión de la dependencia de lo particular respecto del todo, sino también, y con la misma importancia, que todo momento, incluso independientemente del todo, es el todo: y esto es el profundizar en la cosa." [26]

Una vez comprendidas estas tendencias hegelianas podemos compren-

[25] Rosenkranz, pág. 544.
[26] Ibídem, pág. 548.

der correctamente el concepto de totalidad de la *Fenomenología*, libre de deformaciones reaccionarias. Hegel se ha manifestado con inequívoca claridad sobre esta cuestión: "Lo verdadero es el todo. Pero el todo no es sino el ser que se consuma por su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que no es sino al *final* lo que en verdad es; y en esto precisamente consiste su naturaleza de ser realidad, sujeto, autodevenir. Por contradictorio que pueda parecer el que lo absoluto haya de comprenderse esencialmente como resultado, basta una ligera reflexión para suprimir esa apariencia contradictoria. El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se formula por de pronto e inmediatamente, es sólo lo general." [27]

Esta generalidad abstracta es precisamente el saber inmediato de la "intuición intelectual" de Schelling. Inmediatamente después de ese paso citado, Hegel ilustra la vaciedad de ese saber diciendo que la frase "todo animal" no puede considerarse ya por sí misma una zoología. Hemos mostrado con claros ejemplos que Hegel considera indispensable para la filosofía la investigación independiente de todos los terrenos de la realidad objetiva. Pero, a pesar de ello, la filosofía no es una mera acumulación de tales conocimientos fácticos, sino que más bien se propone llevar a concepto la conexión interna y viva de todos ellos. Por tanto, cuando Hegel, como sabemos por lo que ya hemos visto del período de Jena, subraya la importancia filosófica de la mediación, está estableciendo simplemente de un modo filosófico-metodológico, desde el aspecto formal, la misma conexión entre todo y parte que ya abía sentado en sus observaciones desde el punto de vista del contenido. Por eso Hegel completa la anterior precisión acerca de lo verdadero como totalidad, como resultado y final del proceso, con la precisión acerca de la mediación y la reflexión: "Pues la mediación no es sino la autoidentidad en movimiento, o la reflexión en sí mismo, el momento del Yo siendo-para-sí-mismo, la pura negatividad, o bien, reducida a su pura abstracción, el *simple devenir*... Por eso es desconocer la razón el excluir la reflexión de lo verdadero y no concebirla como momento positivo de lo absoluto. La reflexión es lo que hace de lo verdadero un resultado, superando al mismo tiempo esta contradicción con su devenir, pues ese devenir es también simple, y no diverso, por tanto, de la forma de lo verdadero, que consiste en mostrarse en el resultado como *simple*; aquel devenir consiste más bien en la retrocesión a la simplicidad." [28]

Ya al hablar del período de Jena hemos comentado extensamente esta positiva actitud de Hegel respecto de lo que él llama la reflexión filosófica, y hemos indicado que el desconocimiento de este principio de la filosofía suponía ya en el Schelling de la época una concepción del conocimiento filosófico completamente diversa de la hegeliana. Por eso dice Hegel, recordando en sus cursos este período, que la superación schellingiana del idealismo subjetivo tuvo lugar sin consciencia filosófica del paso dado, de su esencia y de su alcance. Schelling, dice Hegel como conclusión, "pone la idea especulativa en general, *sin desarrollo* en sí misma, y pasa

27 *Werke*, vol. II, pág. 16.
28 Ibídem, pág. 17.

en seguida a la forma que cobra esa idea como filosofía de la naturaleza".[29]

Estas concepciones del conocimiento de lo absoluto en Schelling y Hegel, diametralmente contrapuestas, expresan concepciones no menos contrapuestas del decurso histórico. Hemos aducido antes palabras de Schelling sobre la filosofía de la Ilustración, sobre la Revolución Francesa y sobre la moderna sociedad civil; conocemos con todo detalle las opiniones de Hegel sobre esos problemas. No hará falta, por tanto, ahora ninguna exposición detallada para comprobar que la recusatoria actitud de Schelling ante la filosofía de la Ilustración y su valoración negativa del papel de la reflexión en el conocimiento de lo absoluto son dos aspectos de un mismo comportamiento. Lo mismo ocurre en todos los demás terrenos de la sociedad y la historia por una parte y la conceptuación filosófica por otra. Mientras que el pensamiento de Hegel, en paralelismo con la progresiva aclaración de la estructura de su específica forma de dialéctica, se va haciendo cada vez más histórico, el aferrarse a la inmediatez de la "intuición intelectual" produce en Schelling, cada vez más agudamente, una concepción de conjunto totalmente antihistórica.

Hay que subrayar explícitamente esa diferencia. Pues en la ciencia burguesa está afirmándose cada vez más la idea de que el historicismo es un producto de la filosofía de la restauración y del romanticismo. Y cuando se admite generosamente un poco de historicismo también en Hegel, suavizando eclécticamente el juicio de Ranke, ello se hace sólo para acercar a Hegel al sedicente historicismo del romanticismo. Pero ¿en qué consiste el celebrado historicismo de Schelling? Consiste en que —según el modelo de los enemigos ideológicos de la Revolución Francesa— Schelling destaca unilateral y exageradamente el momento de continuidad en la historia, tan unilateralmente que todas las supuestas interrupciones de esa continuidad (no sólo la Revolución Francesa, sino también la Reforma) no son sino algo negativo, momentos meramente perturbadores. Sobre esa base no podía desarrollarse sino un seudohistoricismo reaccionario; no puede, pues, asombrar el que los fascistas del tipo de Mehlis hayan sido grandes adoradores de la filosofía schellingiana de la historia.

La concepción histórica de Hegel muestra, por el contrario, cómo se impone el progreso humano por caminos irregulares, a través de contradicciones y contraposiciones, gracias a la actividad de los hombres mismos; la unidad de ese proceso es la unidad de continuidad y discontinuidad, o sea las revoluciones constituyen para Hegel un momento integrante de la irregular continuidad en el desarrollo del progreso humano. Hegel ha levantado en su teoría de la historia y en su práctica historiográfica las tradiciones recibidas de la Ilustración (Gibbon, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Herder, Forster, etc.) a un nivel superior del conocimiento de las contradicciones del desarrollo histórico. Con esto ha introducido el historicismo del último gran período del desarrollo ideológico burgués, aquel período que, a través de las obras de los grandes historiadores franceses, lleva al descubrimiento de la lucha de clases en la historia, al materialismo histórico, del mismo modo que la concepción histórica de

29 Rosenkranz, págs. 188 s.

Schelling es una de las fuentes del seudohistoricismo reaccionario romántico del siglo XIX.

Con esto hemos descrito el ámbito de las contraposiciones esenciales de método filosófico entre Hegel y Schelling en la época de su ruptura. Sólo nos importa aún destacar una cuestión esencial en la que se manifiesta claramente la peculiar posición de las tendencias filosóficas de Hegel no sólo frente a Schelling, sino también frente a todos los pensadores del período del idealismo clásico; esas contraposiciones aparecen aquí en forma concentrada. Se trata de la tendencia hegeliana a la creación de una *lógica dialéctica*. La realización de esta tendencia por Hegel se encuentra desde luego fuera del ámbito temático de este libro. Hegel no ha terminado su lógica sino en Nuremberg, años después de terminada la *Fenomenología del espíritu*. Pero el problema metodológico de la lógica dialéctica está ya presente en la época que estudiamos como cuestión central, como coronación conceptual del sistema. Como es sabido, la *Fenomenología* se imprimió como primera parte del sistema de filosofía, y la segunda parte tenía que ser la lógica. Esta unidad tiene que haber recibido formulación ya en los cursos de Hegel en Jena, pues Rosenkranz ha dicho sobre esas lecciones: "Aún existe el extracto del conjunto que tomó Hegel para ayudarse en la exposición. Enlazaba la Fenomenología con la Lógica de tal modo que tomaba la primera como introducción a la segunda y pasaba inmediatamente del concepto de saber absoluto al de ser." [30]

Cuando uno está acostumbrado a ver en el método dialéctico la mayor conquista del idealismo clásico alemán, y en la *Lógica* de Hegel la culminación de ese desarrollo, puede parecer sorprendente al pronto que la postulación de una lógica dialéctica, de la transformación de la lógica en dialéctica, haya sido hazaña estrictamente personal de Hegel que le pone en abierta contraposición con sus predecesores. Objetivamente había sin duda tendencias a la dialéctica, y tendencias muy robustas. Toda la llamada "filosofía trascendental" de Kant, Fichte y Schelling está profundamente penetrada por tendencias dialécticas. Pero esta "filosofía trascendental" se encuentra en la consciencia de Kant, de Fichte y de Schelling *al lado* de la lógica; los problemas dialécticos se resuelven en aquélla, pero la vieja lógica formal sigue viviendo, junto a la ciencia recién nacida, su vieja vida inmutable, respetada en unos casos, despreciada en otros.

No podemos exponer aquí, como es natural, toda la actitud de Kant, de Fichte o de Schelling ante la lógica. Tendrá que bastar con una ilustración del estado de la cuestión en el momento de la génesis de la *Fenomenología*, y lo haremos con algunas características manifestaciones de los precursores de Hegel, con objeto de mostrar que éstos no han visto siquiera el problema de la lógica dialéctica como tal problema a resolver.

Kant habla del problema de la lógica formal en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Comprueba que la lógica formal no ha dado ningún paso atrás desde Aristóteles, ni tampoco ningún

30 Rosenkranz, pág. 214. También ese manuscrito hegeliano utilizado por Rosenkranz se ha perdido después.

paso adelante, si se prescinde de añadidos de exposición externos e inesenciales. También en el terreno de la lógica lo que importa a Kant es trazar del modo más riguroso y rígido posible los límites entre las diversas ciencias, entre las diversas partes de la filosofía. De acuerdo con esa tendencia, el problema de la lógica formal, de la lógica en sentido estricto, se le plantea del siguiente modo: "Los limites de la lógica están perfectamente determinados porque la lógica es una ciencia que expone detalladamente y prueba rigurosamente sólo las reglas formales de todo pensamiento (sea a priori o empírico, tenga el origen y el objeto que tenga, tropiece en nuestro ánimo con obstáculos casuales o con obstáculos naturales). La lógica debe el haber tenido tanto éxito meramente a su limitación, por la cual está autorizada y hasta obligada a abstraer de todos los objetos del conocimiento y de su diferencia, con lo que en la lógica el entendimiento no se enfrenta más que consigo mismo y con su forma." [31] La "filosofía trascendental", que tiene que vérselas, según Kant, con los objetos del mundo fenoménico, tiene que abandonar aquel seguro suelo de la lógica formal. Kant llega sobre esa base a una serie de resultados que han contribuido mucho a la elaboración de la lógica dialéctica, pero sin haber visto esa lógica como problema, sin haber visto que la lógica formal tiene que convertirse en una dialéctica si es que hay que resolver los problemas lógicos de la objetividad, de la coseidad, de las relaciones objetivas, de un modo científicamente satisfactorio.

Ese oscuro planteamiento de Kant, que no han comprendido como oscuridad ni Fichte ni Schelling, da a toda la "filosofía trascendental" su característica ambigüedad e indeterminación. La filosofía trascendental es, por una parte, cosa diversa de la "lógica", pues se ocupa de objetos y de relaciones entre objetos, pero también se diferencia de todas las ciencias particulares que se refieren a la realidad objetiva, pues no se ocupa más que de objetos y relaciones objetivas en general, de los presupuestos más generales de su "posición". Por eso la "filosofía trascendental" tiene ese elemento de ilimitación y extensión arbitraria. Desde este punto de vista, el rebasamiento de Kant por Fichte, de Fichte por Schelling, se produce siempre de tal modo que el pensador posterior presenta una interpretación más amplia de la esencia y el método de la "filosofía trascendental" y expone esa interpretación como el sentido verdadero y propio de dicha ciencia. Por el contrario, Kant se atiene frente a Fichte —y luego Fichte frente a Schelling— al concepto originario de la "filosofía trascendental", y cada cual combate a su predecesor o a su sucesor desde el punto de vista de una ciencia cuyos verdaderos principios y límites no son fijables previamente, pues la determinación de los mismos no puede conseguirse sino por la vía de la aclaración de la relación entre lógica y dialéctica.

Esta oscuridad por lo que hace a los principios últimos de la filosofía es lo que hace tan difíciles de entender para el lector actual las discusiones de la época. De esa discusión resulta también el que repetidamente los pensadores en litigio apelen "repentinamente" a esa misma lógica que por lo general descuidan plenamente. Es muy característica de esta situa-

31 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Reclam, págs. 12 s.

ción la polémica de Fichte contra la ampliación schellingiana de la filosofía trascendental a los problemas de la filosofía de la naturaleza. Fichte ha escrito acerca de esto en una carta a Schelling: "Una filosofía de la naturaleza puede perfectamente partir de un concepto ya listo y fijo de naturaleza: pero este concepto mismo y su filosofía tienen que deducirse en un sistema del saber total, partiendo de la X absoluta y mediante las leyes de la razón finita. Y un idealismo que tolerara un realismo a su lado no sería nada; o, si quisiera ser algo, tendría que ser la lógica formal general."[32] Frente a la naciente dialéctica de la naturaleza Fichte no ve, pues, más que el siguiente dilema: o bien quedarse en la dialéctica de su *Doctrina de la ciencia*, tratando la naturaleza como una "pequeña región de la consciencia", o bien poner al lado de una ciencia natural plenamente empírica, como fundamento de ella, una lógica formal.

Estudiando la posición de Schelling ante estos problemas llama la atención lo poco que ha entendido la tendencia central del pensamiento de Hegel durante su período de más íntima colaboración con él. En las *Lecciones sobre el método del estudio universitario*, Schelling habla de los problemas de la lógica y la dialéctica y alude al hacerlo, de un modo muy claro, a la naciente lógica dialéctica de Hegel. Pero basta la exposición siguiente para ver lo poco que ha entendido de esa lógica dialéctica. Ya hemos citado antes las precisiones de Schelling sobre la dialéctica en las que dice que la dialéctica tiene un aspecto no aprendible, sólo accesible al "iniciado" filosófico, al genio: "Esa dialéctica no existe aún. Si tuviera que ser una exposición pura de las formas de la finitud en su relación a lo absoluto, tendría que ser escepticismo científico: tampoco la lógica trascendental de Kant puede considerarse tal."

Ahí puede apreciarse claramente cómo se ha imaginado Schelling el papel y la significación de la lógica ya entonces, evidentemente, planeada por Hegel: como una disolución dialéctica de todos los conceptos finitos, disolución por la cual el conocimiento racional se suprime a sí mismo y funda así el salto al saber inmediato, a la "intuición intelectual" como salida única y necesaria. No es, sin duda, casual la alusión a la dialéctica trascendental de Kant en este concepto. La dialéctica trascendental de Kant disuelve, efectivamente, en sus antinomias todo conocimiento absoluto de los principios del mundo fenoménico, los disuelve en una nada y funda filosóficamente la incognoscibilidad de la cosa en sí, para abrir el camino a la captación de lo absoluto por la "razón práctica", por la "fe". Schelling rechaza esa solución de Kant como cosa incompleta, como solución tímida.

Pero es característico que el esquema de esa solución siga ante su pensamiento. Pues Schelling ve como tarea de la lógica dialéctica la fundamentación de un "escepticismo científico", es decir, una repetición de la antinómica kantiana a un nivel filosófico superior. De acuerdo con la nueva situación de la filosofía, este "escepticismo científico" no debe preparar una fe subjetiva, sino una intuición objetiva de lo absoluto. Pero la descomposición del mundo cognoscible y, con él, del método del cono-

[32] Fichte a Schelling, 31 de mayo de 1801, *loc. cit.*, vol. II, pág. 327.

cimiento, mantiene el esquema del dualismo kantiano, aunque sea en forma modificada: en éste, los miembros de la dualidad eran el conocimiento del mundo fenoménico y la fe subjetiva en lo absoluto; en la nueva solución, los miembros son la autodisolución del conocimiento por el entendimiento y la autointuición suprarracional del sujeto-objeto idéntico. La esfera de esa intuición está para Schelling muy por encima de toda categoría del entendimiento: ¿cómo iba a ser posible para él una lógica que arraigara y profundizara en los principios últimos del conocimiento humano? La superación de las contradicciones, la nueva doctrina de las contradicciones, no es, pues, para Schelling el núcleo de la nueva filosofía, sino sólo una introducción "propedéutica" a la misma. (Con lo que puede apreciarse el gran alcance que ha tenido la actitud de Schelling ante las categorías de la reflexión.) De esa concepción se sigue necesariamente que no hay para Schelling, al lado de esa dialéctica escéptica para genios filosóficos, más que la vieja lógica formal. Esta es una ciencia puramente empírica; aquélla —como en Fichte—, sólo una parte de la "filosofía trascendental" general.[33]

Esas pocas manifestaciones de los importantes precursores de Hegel muestran ya claramente que esos pensadores no han visto ni entendido nada de los problemas realmente específicos de la lógica dialéctica. Que precisamente el contenido de las más abstractas categorías arroja la posibilidad de exponer a éstas en su movimiento, en su movida conexión; que, consecuentemente, la "ausencia de contenido" de la lógica formal no constituye más que un caso límite de ese tener-contenido, del mismo modo que en la realidad el reposo no es más que un caso límite del movimiento; que, por eso mismo, todos los problemas de la realidad objetiva y del conocimiento subjetivo del hombre constituyen el objeto de esa lógica dialéctica; que sólo en ella y por ella pueden llegar a solución científico-filosófica los problemas planteados por el idealismo clásico alemán en su esfuerzo por rebasar el pensamiento metafísico: todo ese conocimento es conquista particular de Hegel. Antes que él, esa cuestión no se ha planteado siquiera conscientemente como problema.

Sería interesante y atractivo seguir el desarrollo de esas ideas de Hegel, su progresiva llegada a consciencia, su adensarse en programa de resolución de todos los problemas de la filosofía. Sin duda hay ya en la primera época de Jena conatos robustos de un tal planteamiento, ante todo en las tesis de doctorado y en determinadas partes de la *Lógica de Jena*. Pero el carácter polémico de los escritos hegelianos de la primera época de Jena, su pasión por conquistarse todos los terrenos del saber humano (los primeros años de Jena son la época en que Hegel ha conseguido verdaderos conocimientos científico-naturales), le impiden exponer de forma sistemática esas ideas programáticas. Los preparativos del sistema de filosofía aportan por vez primera la aclaración completa de esa tarea central del filosofar hegeliano. En la *Fenomenología* se formula por fin el programa con toda claridad, así como la significación de la fenomenología como introducción a la filosofía y su relación con la lógica dialéctica.

33 *Werke, loc. cit.*, vol. V, págs. 269 s.

Aquí tendremos que limitarnos a apuntar brevemente la exposición del programa de la *Lógica* en la *Fenomenología*. En el prólogo a la *Fenomenología*, Hegel identifica la lógica con la filosofía especulativa.[34] Esta fase se concreta muy clara y esencialmente en el prólogo mismo. Hegel dice lo siguiente sobre la filosofía y su método: "La filosofía, en cambio, no contempla determinaciones *inesenciales*, sino sólo la determinación en la medida en que es esencial; su elemento y su contenido no es lo abstracto o irreal, sino lo *real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí mismo, la existencia en su concepto. Es el proceso que crea y recorre sus momentos, y el movimiento entero constituye... su verdad... Podría parecer obligado indicar por anticipado el más que es propio del *método* de ese movimiento o de la ciencia. Pero su concepto está ya en lo dicho, y su exposición propia pertenece a la lógica o es más bien ésta misma. Pues el método no es sino la estructura del todo, puesta en su pura esencialidad." [35]

Aquí está ya claramente formulada la esencia de la lógica como filosofía propiamente dicha, en la que se exponen el método de toda su construcción y la relación de todas sus categorías de contenido en el proceso de su movimiento. La lógica como filosofía propiamente dicha es simultáneamente presupuesto y continuación necesaria y consumación de la *Fenomenología del espíritu*, que es la introducción a ella. Pero en otro paso del prólogo Hegel determina aún más concretamente esa relación y el método de la lógica, su relación a la materialidad de contenido de sus objetos: "El *carácter del entendimiento* es, pues, un devenir, y como tal devenir es la *racionalidad*. En esta naturaleza de lo que es —ser en su *ser* su *concepto*— consiste en general la *necesidad lógica;* ella sólo es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es *saber* del contenido igual que el contenido es *concepto* y *esencia* —o ella sola es lo *especulativo*... Esta naturaleza del método científico— el ser, por una parte, inseparado del contenido, y el determinar, por otra, por sí mismo su ritmo —tiene su exposición propia, como ya hemos dicho, en la filosofía especulativa." [36]

La *Fenomenología del espíritu* se ha proyectado como introducción a esa filosofía especulativa cuya esencia, como vemos ahora claramente, es idéntica con la lógica dialéctica. Cierto que la *Fenomenología* es una introducción muy especial. Más adelante hablaremos de su carácter metodológico; pero la idea básica de su metodología está ya clara por lo dicho hasta ahora: en ella hay que mostrar el camino que debe recorrer la consciencia corriente si quiere alzarse a consciencia filosófica. Mientras que para Schelling el acceso a la verdadera filosofía no está abierto más que para los "elegidos", y éstos se encuentran de golpe en el centro del conocimiento de lo absoluto mediante el acto de la "intuición intelectual", para Hegel lo absoluto mismo —es decir, objetivamente— es un proceso y su resultado y, además, la conquista de la razón humana subjetiva, del punto de vista desde el cual lo absoluto puede ser conocido adecuadamente, es también un proceso y su resultado.

34 *Werke*, vol. II, pág. 29.
35 Ibidem, págs. 36 s.
36 Ibidem, pág. 45.

Del mismo modo que esa introducción se diferencia cualitativamente de todas las anteriores introducciones a la filosofía, así también su relación de contenido a la filosofía misma es radicalmente diversa de las anteriores. Las anteriores introducciones son puramente formales, dándose el contenido propiamente dicho en la filosofía misma, o bien la filosofía tiene, como es el caso en Schelling, un contenido y una materialidad radicalmente diversas de las del saber finito "profano" que la precede.

Para Hegel, por el contrario, la filosofía es siempre y en todas partes la misma: es siempre la formulación del contenido esencial de la realidad en su automovimiento dialéctico. Por eso la introducción a la filosofía tiene que abarcar *exactamente los mismos* contenidos que la filosofía misma.

Subir por aquella escalerilla hasta la filosofía, la escalerilla que según las palabras del propio Hegel se ofrece al hombre en la *Fenomenología*, significa elaborar intelectualmente los contenidos de la realidad a niveles diversos alcanzados por la consciencia humana. Pero los contenidos son los mismos con los que tiene que trabajar la filosofía objetiva, la lógica dialéctica, aunque aparezcan a diversos niveles de consciencia y modificados consecuentemente en su forma fenoménica objetiva. Aún más: los diversos niveles de consciencia que llevan hasta el punto de vista de la filosofía, los cuales se encarnan en la *Fenomenología* como "formas de la consciencia", no son ni por su esencia ni por su sucesión nada casual, nada que se encuentre en relación meramente accidental con las conexiones objetivas de la lógica dialéctica. Tienen como generalizaciones los mismos contenidos que las de la filosofía, con la diferencia de que su jerarquización, su conexión recíproca, etc., son diversas de las de la lógica dialéctica.

Pero como la realidad de que nacen tanto la fenomenologia como la lógica es la misma, esos contenidos de diversa aparición tienen que corresponderse necesariamente, aunque de un modo complicado, no rectilíneo ni esquemático. El camino hacia la filosofía se recorre, pues, según Hegel, en el seno de la filosofía.

En las consideraciones finales de la *Fenomenología*, Hegel ha expresado esa idea del modo siguiente: "Mientras que en la *Fenomenología del espíritu* todo momento es la diferencia de saber y verdad, y el movimiento en el que se supera a sí mismo, la ciencia [la lógica; G. L.] no contiene en cambio esa diferencia ni su superación, sino que, como el momento tiene la forma del concepto, unifica en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y del sujeto sabedor. El momento no aparece como aquel movimiento —de la consciencia o la representación a la autoconsciencia y a la inversa—, sino que su forma pura, liberada de su aparición en la consciencia, el concepto puro y su movimiento, dependen sólo de su *determinación* pura. A la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde una forma de aparición del espíritu [es decir, de la *Fenomenología;* G. L.]. Del mismo modo que el espíritu existente no es más rico que ella, así tampoco es más pobre en su contenido. El conocimiento de los conceptos puros de la ciencia en esta forma de formas de la consciencia constituye aquel aspecto de su realidad por el cual su esencia, el concepto puesto en su mediación *simple* como *pensamiento*, separa los

momentos de esa mediación y se representa según la contraposición interna." [37]

Hemos visto cómo el método de la *Fenomenología del espíritu* nace de la polémica hegeliana contra la filosofía de Schelling, aunque luego rebase ampliamente esa controversia por su significación de método y de contenido y cobre relevancia propia. De todos modos, podría considerarse que este último escrito del período de Jena es la réplica al escrito con que Hegel inauguró su trabajo en aquella ciudad, la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Schelling y el de Fichte*. Con la *Fenomenología*, que podría por eso llamarse "Diferencia entre el sistema de filosofía de Schelling y el de Hegel", termina el dramático proceso de diferenciación del idealismo clásico alemán y empieza el período de la filosofía hegeliana.

Las consideraciones hechas hasta ahora nos han aclarado la profunda originalidad metodológica de la *Fenomenología del espíritu*. Con la prueba que hemos suministrado quedan barridos todos los bizantinismos filológicos de la ciencia burguesa, siempre tensa en la busca de "precursores" de la *Fenomenología del espíritu*. Si no se tratara más que de un deporte filológico de ociosos eruditos no valdría la pena entrar aquí en discusiones. Pero toda esa filología no es más que una parte de esos esfuerzos encaminados a hacer creer en la plena unidad de la filosofía clásica alemana, es decir, a desdibujar la peculiaridad de la dialéctica hegeliana que ha convertido a ésta en precursora del materialismo dialéctico, con objeto de rebajar a Hegel al nivel del agnosticismo kantiano por una parte y al del irracionalismo romántico por otra. Frente a esas tendencias tiene cierta importancia histórica subrayar la originalidad metodológica de la *Fenomenología del espíritu*.

Más adelante añadiremos, en nota para los lectores que se interesen detalladamente por esta cuestión, los datos esenciales del asunto de los precursores, como suele llamarse. En principio puede decirse sobre esta cuestión que, como es natural, la idea misma de la *Fenomenología* estaba en cierto sentido en el aire. Los diversísimos motivos cuya unificación metodológica observamos más tarde en la *Fenomenología* no han sido, naturalmente, inventados por Hegel, sino que eran muy concretos problemas de la época.

Pero una cosa es el que varios pensadores se vean solicitados por los mismos problemas propios de una época, y otra el que sus diversos planteamientos y sus soluciones influyan en los de otros. Lo único que negamos es esto último. La idea del enlace dialéctico de las categorías estaba también en el aire desde Kant, pero hemos visto que Hegel ha sido el primero en plantear de un modo científicamente concreto el problema de la lógica dialéctica.

Análoga es la situación por lo que hace a los problemas de la *Fenomenología del espíritu*. Esos problemas se incluyen en dos temáticas. Por una parte, la dialéctica de las categorías del entendimiento, su superación recíproca en Kant, ha planteado necesariamente la cuestión del camino que lleva a esa dialéctica, y de esa dialéctica al conocimiento de lo absoluto. Por otra parte, el constante desarrollo del sentido histórico y el desarrollo

[37] *Werke*, vol. II, págs. 609 s.

del conocimiento histórico crean la necesidad de una concepción de la historia como camino conexo que lleva hasta el presente, así como la necesidad de una exposición del camino de desarrollo conexo y necesario del pensamiento humano, de la filosofía. (Winckelmann, Herder y Schiller se han anticipado proféticamente al desarrollo de la historia de la filosofía con el que ellos mismos han llevado a cabo en la historia del arte y la literatura.) Todas esas son tendencias generales de la época, las cuales tenían, naturalmente, que influir, y han influido, de los modos más diversos en la génesis de la *Fenomenología del espíritu*. Pero esto no significa, tampoco en este caso, que los episódicos y fragmentarios intentos de solución anteriores a Hegel hayan tenido influencia relevante alguna en el *específico* planteamiento de la *Fenomenología*, ni resulta lícito partir de la afirmación de tales relaciones y parentescos —muy hipotéticos— para obtener consecuencias en el sentido del moderno tratamiento de la historia de este período de la filosofía.

El más reciente intento en este sentido es el de Hoffmeister,[38] el cual quería lanzar un puente entre las "épocas de la razón" del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling y la *Fenomenología del espíritu*. Su argumentación no es nada convincente. No lo es formalmente, porque Schelling confunde constantemente los aspectos subjetivo (fenomenológico) y objetivo (lógico) del problema, mientras que la esencia de la *Fenomenología* consiste precisamente en la elaboración consecuente y metodológica del aspecto subjetivo; y porque Schelling no elabora consecuentemente esas ideas, pues termina con sus "épocas" precisamente donde empieza para Hegel el problema: en la filosofía de la práctica. Tampoco es convincente la argumentación de Hoffmeister desde el punto de vista del contenido, porque en Schelling faltan completamente todos los problemas de relación entre la práctica humana (trabajo) y la génesis de la consciencia. Evidentemente hay también en Kant pasos que apuntan en esa dirección. La *Crítica de la razón pura* contiene al final un capítulo fragmentario titulado "Historia de la razón pura".[39] Pero en ese capítulo no hay más que algunas observaciones sueltas para un esquema de la historia de la filosofía; y lo que menos desarrolla Kant es precisamente lo histórico, pues da mucha más importancia a la elaboración de determinadas posibilidades típicas de toma de posición ante las cuestiones decisivas de la filosofía. Kroner[40] ha pretendido, por otro lado, descubrir a Fichte como precursor de la *Fenomenología*. Pues Fichte habla en cierto lugar[41] de una "historia pragmática" del espíritu. Pero cuando se lee realmente ese paso, se aprecia que se trata de una mera ocurrencia, aún más que en el ejemplo de Schelling antes citado, y que de esa ocurrencia el filósofo no ha inferido consecuencias metodológicas reales. Es indiscutible que tales ocurrencias tienen sus raíces en las mismas corrientes ideológicas y problemas de la época en que arraiga la *Fenomenología*, pero de ahí no puede pasarse a hablar de precursores. Más en serio habría que tomar algunas ideas de Goethe y de Schiller. En una carta a Schiller

[38] Introducción a la *Realphilosophie*, vol. I, pág. 91.
[39] *Loc. cit.*, págs. 641 ss.
[40] *Loc. cit.*, I, págs. 147, 372 s.
[41] *Werke*, III, pág. 415.

(24-1-1798), Goethe dice que el estudio de la historia de la teoría de los colores le ha aportado importantes ideas nuevas: "Cuando se tiene ante la vista la serie de acaecimientos espirituales de que consta en realidad la historia de las ciencias, deja uno de reírse de la ocurrencia de escribir historia a priori, pues realmente se desarrolla todo partiendo de las cualidades anticipativas y regresivas del espíritu humano, a partir de la naturaleza, también progresiva y regresiva." Dado el parentesco, profundo en general, de las tendencias intelectuales de Goethe y Hegel, es seguramente interesante ese encuentro a medio camino. Aún más esenciales son determinadas ideas de Schiller en las *Cartas filosóficas*. Pues éste es el único caso en que un precursor ha sido reconocido como tal, en cierto sentido, por el propio Hegel. El escrito de Schiller contiene, en efecto, en su última parte algunas poesías filosóficas, y de una de esas poesías, citándola libremente, ha tomado Hegel el final de su obra: "Del cáliz de este reino de espíritus le espumea su infinitud." Pero también en las *Cartas filosóficas* mismas hay ideas sueltas que muestran cierto parentesco con Hegel, las cuales, empero, no son de real interés más que desde el punto de vista del desarrollo de Schiller, de su serio y a menudo victorioso esfuerzo por rebasar los límites del idealismo subjetivo kantiano: como "prehistoria" de la *Fenomenología* contribuyen muy poco a la mejor comprensión de ésta.

2. La opinión política y la concepción histórica de Hegel en el período de la "Fenomenología del espíritu".

Hemos visto que la cuestión filosófica central de la posterior filosofía hegeliana está ya plenamente preparada, como programa explícito, en la *Fenomenología.* El programa lo es del siguiente paso de Hegel en su desarrollo. Con la *Fenomenología* termina el período de preparación del sistema hegeliano; la personalidad histórico-universal de Hegel está ya ante nuestros ojos en esta obra, a pesar de todo lo cual no sería correcto identificar sin reservas el Hegel de la *Fenomenología* con el Hegel del posterior sistema. Han ocurrido entre tanto grandes transformaciones en el mundo; Hegel ha reaccionado a ellas apasionadamente, con el centro de su ser, y ellas han dejado por eso huellas profundas en su filosofía. No es tarea de este libro el estudio de las modificaciones consiguientes, especialmente por lo que hace a su influencia en la estructura general de la filosofía hegeliana y a la modificación de categorías importantes. En lo que sigue trataremos algunos de estos problemas, pero sólo para poder explicitar algunos rasgos esenciales de la *Fenomenología* más plásticamente.

Hay que decir, por otra parte, que es injustificado el abrir un abismo entre el Hegel de la *Fenomenología* y el del posterior desarrollo. El hecho de que en la *Enciclopedia* el capítulo "Fenomenología" tenga mucha menor importancia que la que tenía la obra que ahora nos ocupa en el sistema de filosofía proyectado en Jena no da pie a ello. Tanto menos cuando se sabe que aún en los últimos años de su vida Hegel estaba preparando una nueva edición de la *Fenomenología del espíritu*; aunque es cierto que para conocer exactamente su posterior actitud ante la *Fenome-*

nología habría sido necesaria la aparición de esa edición que no llegó a realizarse, de modo que pudiéramos comparar sus novedades con la edición original. No ha ocurrido así. No obstante, nuestro conocimiento del desarrollo de Hegel basta para saber que la concepción de la unidad dialéctica como "identidad de la identidad y la no-identidad" sigue valiendo para todas las fases de su pensamiento. La investigación marxista necesita elaborar todo el material existente antes de decidir cómo se comporta ese desarrollo en detalle, cómo se relacionan sus diversas etapas con los grandes acontecimientos de la época.

Para los estudiosos burgueses de Hegel la *Fenomenología* es una pieza bastante desagradable y hasta monstruosa. Por eso su esfuerzo principal tiende a eliminar el carácter específico de la obra mediante diversas "agudas" hipótesis. No queremos recargar al lector con la discusión de esas teorías absolutamente gratuitas; nos limitaremos a aducir brevemente, como ejemplo especialmente pregnante y aleccionador de tales "teorías", la más reciente interpretación del conocido estudioso Th. Haering a propósito de la génesis de la *Fenomenología*. Según la interpretación de Haering, la *Fenomenología* es pura y simplemente una improvisación. "Aquí se suscita la sospecha de que la idea de redactar extensamente la introducción no se le ha ocurrido a Hegel sino *después* de entregar el material a la imprenta, y tal vez, incluso, después de que el primer manuscrito estuviera listo." Y como Haering puede efectivamente probar con cartas de Hegel que hubo interrupciones y dificultades en la entrega de los manuscritos a la imprenta, llega a la "aguda" hipótesis de que la segunda mitad de la *Fenomenología* ha sido zurcida rápida y precipitadamente con anteriores manuscritos y apuntes para las lecciones. De esta génesis infiere Haering que la *Fenomenología* no es sino "algo provisional" en el desarrollo de Hegel. Su esencia consiste simplemente en ser "una visión esencial del espíritu... en un sentido casi husserliano".[42]

Las causas que han movido al fascista Haering a disminuir así la importancia de la *Fenomenología* son bastante fáciles de descubrir. El viejo biógrafo nacional-liberal de Hegel, Haym, las ha dicho con toda claridad, aunque sin comprender los problemas que formulaba implícitamente. Su estimación de la *Fenomenología* termina con una indignada diatriba contra la actitud nada patriótica de Hegel en la época de la catástrofe de la vieja Prusia, es decir, en la época de la batalla de Jena (1806), tras de la cual Hegel celebra la victoria de Napoleón sobre el ejército prusiano como una victoria de la civilización sobre la barbarie feudal. Las consecuencias que Haym infiere de ello no se limitan, naturalmente, a la *Fenomenología*, sino que afectan a todo el pensamiento de Hegel. Haym denuncia un rasgo "estético" de Hegel, alejado de la vida, y le contrapone elogiosamente el patriotismo de Fichte: éste "apartó a un lado la polvorienta metafísica, y su viril discurso se convirtió en despertar del dormido sentimiento nacional".[43] A Haym no le interesa en absoluto que ese "erguirse" de Fichte haya sido el final de su carrera como filósofo

[42] Haering, "Die Entstheungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes", en *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses* (1933), Haarlem-Tübingen, 1934, páginas 126, 130, 137.

[43] Haym, *loc. cit.*, págs. 258 ss.

auténtico de dimensión europea, el que Fichte baya sucumbido así como filósofo a las contradicciones irresolubles de la Alemania de la época. Su biografía de Hegel ha nacido precisamente en aquella época en la cual la que se "erguía" era la burguesía alemana, pero se erguía hacia abajo, esto es, liquidando sus viejas tradiciones liberales y subordinando sin reservas la idea de "libertad" a la de "unidad", capitulando, como dice Engels, ante la "monarquía bonapartista" de los Hohenzollern bajo la je atura de Bismarck.[44]

El importante marxista alemán Franz Mehring ha aclarado excelentemente los reales motivos sociales de la complicadísima situación de Alemania en el momento de la batalla de Jena. Mehring compara con gran inteligencia la batalla de Jena con el asalto de la Bastilla, y muestra cómo esas diversas formas de sucumbir la monarquía feudal-absolutista han tenido las correspondientes y diversas consecuencias en Alemania y Francia, respectivamente.[45] De esa situación nacen especialmente las contradicciones del período que hemos ya comentado, ante todo el hecho de que el desarrollo hacia la liquidación de los restos feudales en Alemania y el que lleva a la unificación nacional, a la liberación del dominio francés, van a discurrir por caminos diversos. En esta divisoria histórica los románticos se han puesto del lado de la liberación nacional bajo jefatura austro-prusiana, y puesto que esta jefatura, especialmente después de la victoria, tras la caída de Napoleón, tomó caminos cada vez más reaccionarios, la mayoría de los románticos sucumbió también a un siniestro oscurantismo. (Fichte ha sucumbido como filósofo ante la irresolubilidad de las contradicciones resultantes.) Los más importantes personajes alemanes de este período, Goethe y Hegel, han sido partidarios de Napoleón, han esperado de él la destrucción de los restos feudales de Alemania y se han aislado así de las grandes masas del pueblo, especialmente de la Alemania septentrional.

La veneración que han sentido Goethe y Hegel por Napoleón es un hecho demasiado conocido y demasiado documentado como para que pueda negarlo ni siquiera la historiografía nacionalista alemana. A pesar de ello, también en este punto se ha intentado borrar las huellas de esas circunstancias, convirtiendo dicha veneración por Napoleón en un abstracto culto al genio. (Así ha procedido sobre todo la literatura goethiana del período imperialista, desde Nietzsche hasta Gundolf.) Lo que aquí nos interesa es el contenido político concreto de la actitud de Hegel ante Napoleón. Y ese contenido —por razones que, dadas las correlaciones de fuerza en la Alemania de la época, no necesitan mayor explicación— se expresa menos en sus obras que en sus cartas particulares. Puede incluso observarse que Hegel no habla claro sobre esta cuestión casi más que a su probado amigo, el ilóso o Niethammer.

En esas cartas aparece con inequívoca claridad la línea política de

[44] En el artículo "Karl Marx und F. Th. Vischer", en mi ya citado libro *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Berlín, 1954, he ofrecido una exposición detallada de este desarrollo de la burguesía alemana y de sus consecuencias ideológicas.

[45] Mehring, *Gesammelte Schriften und Aufsätze* [Escritos y ensayos], Berlín, 1930, vol. III, págs. 374 ss.

Hegel. En lo que sigue aduciremos sólo algunas importantes manifestaciones que bastarán plenamente al lector para hacerse cargo de que Hegel no ha admirado en Napoleón cierto abstracto genio —cosa que, por lo demás, no tendría nada que ver con el pensamiento hegeliano, como sabemos por su concepción del papel de los grandes hombres en la historia—, sino que ha admirado en él al albacea testamentario de la Revolución Francesa en Alemania, o sea, dicho brevemente: que en todo este período, hasta la caída de Napoleón e incluso después de ella, Hegel ha sido un *convencido partidario de la política de la Liga Renana.*

Es muy conocida la carta a Niethammer en la que Hegel describe sus impresionea inmediatas después de la batalla de Jena. No la aducimos sino porque las demás cartas proceden de la época posterior a la terminación de la *Fenomenología*, y lo que queremos mostrar es que, desde la adhesión de Hegel al golpe de Estado del 18 Brumario en el ensayo sobre el derecho natural hasta la caída de Napoleón, Hegel ha seguido una coherente línea política, y que, por tanto, el ánimo político y la concepción del presente en la *Fenomenología* son un elemento orgánico de ese desarrollo de Hegel. El 13 de octubre de 1806 escribe éste: "He visto al emperador —esa alma del mundo— salir a caballo de la ciudad para un reconocimiento; es ciertamente una sensación maravillosa la de ver a un individuo tal que, subido a un caballo, concentrado en un punto, abarca el mundo y lo domina... Como es natural, no era posible mejor pronóstico para los prusianos, pero conseguir todo entre el jueves y el lunes es cosa sólo posible para este hombre extraordinario al que es imposible no admirar." [46]

En las cartas posteriores se expresa más claramente el concreto contenido político. El 29 de agosto de 1807 escribe Hegel a Niethammer: "Los juristas de Estado alemanes están produciendo una gran cantidad de escritos sobre el concepto de soberanía y sobre el sentido del acto de la alianza. Pero el gran jurista político está en París." Hegel pasa entonces a los conflictos entre príncipes y estamentos en los diversos Estados de la Liga Renana y sigue diciendo: "Al superar esos conflictos en Württemberg, Napoleón ha dicho furiosamente al ministro de ese reino: he nombrado a vuestro señor soberano, no déspota. Los príncipes alemanes no han comprendido aún el concepto de una monarquía libre, ni han intentado su realización: Napoleón tendrá que organizar todo eso. Más de una cosa será distinta de lo que se creyó." [47] Y con el mismo espíritu escribe el 13 de febrero de 1807: "La decisión última parece no haber salido de París; pero esa decisión, como puede sospecharse por varias circunstancias, no va a referirse sólo a externas distribuciones de territorios, sino que, para bien de los pueblos, va a tener también influencia en la organización interna." [48] Y en sentido análogo, a propósito de la introducción del *Code Napoléon* en Alemania, el 11 de febrero de 1808: "Pero la importancia del Code no es nada comparada con la importante esperanza de que, junto con él, se introduzcan también en Alemania otras

[46] *Briefe von und an Hegel* [Cartas de y a Hegel], Leipzig, 1887, pág. 68.
[47] Ibídem, pág. 130.
[48] Ibídem, pág. 135.

partes de la constitución francesa o de la de Westfalia. Es difícil que se consiga voluntariamente; tampoco por propia comprensión —¿dónde está esa comprensión?—; pero será posible si es la voluntad del cielo, es decir, del emperador francés, y si desaparecen las actuales características *modalidades de la centralización* y la organización, que no contienen justicia ni popularidad, sino que son arbitrio e invención del individuo." [49]

De todo eso se desprende claramente no sólo que Hegel ha sido en esos años un partidario de la política de la Liga Renana, sino, además, que ha esperado de Napoleón, de su enérgica presión sobre los príncipes alemanes, la solución progresista de todos los problemas. Sólo en la centralización plena de la administración está, como acabamos de ver, en desacuerdo con Napoleón. Pero también se desprende de las cartas que considera ese punto de desacuerdo como algo perfectible y corregible. Por tanto, esa crítica a un detalle no permite construir una supuesta oposición de Hegel al régimen napoleónico.

A esta concepción corresponde el que Hegel contemple con mucho escepticismo las guerras alemanas por la independencia contra Napoleón, y el que haya esperado hasta el último momento, deseándola, la victoria del emperador. Hegel contempla la caída de Napoleón como un trágico acontecimiento mundial, y sus cartas están llenas de larga crítica a la mediocridad que ha triunfado. Durante mucho tiempo después de ese acontecimiento, Hegel no consigue adaptarse a la situación, y sigue esperando que el espíritu del mundo dé otro paso poderoso y mande al infierno a las pulgas y chinches que han triunfado. Poco a poco empieza luego su "reconciliación" con la situación existente en Alemania; pero la exposición de las etapas de esa reconciliación cae fuera del marco de nuestro estudio.[50]

Hemos expuesto con detalle esos estados de ánimo de Hegel porque están íntimamente relacionados con importantes problemas de la *Fenomenología:* ante todo con la estimación histórica del presente mismo, y, consiguientemente, con el juicio sobre la esencia de la filosofía de tal presente. Dicho con brevedad, el punto de vista de Hegel es que después de la gran crisis universal que ha sido la Revolución Francesa ha empezado una nueva edad del mundo con el régimen napoleónico. Y su filosofía debe ser la expresión intelectual de esa nueva edad. La valoración específica que Hegel concede ahora a su propio sistema de filosofía

[49] *Briefe von und an Hegel* [Cartas de y a Hegel], Leipzig, 1887, págs. 158 s.

[50] Sobre la actitud de Hegel después de la caída de Napoleón véase sobre todo la carta a Niethammer del 29 de abril de 1814, *loc. cit.*, págs. 371 s. La cólera y el desprecio de Hegel por la mediocridad de las capas dominantes en el período de la Restauración no puede interpretarse en el sentido romántico de la contraposición entre el genio solitario y la general mediocridad humana. Puede encontrarse esta crítica del período de la Restauración también entre los más destacados escritores realistas de Francia, en Balzac y especialmente en Stendhal. Además de eso, el sentido político de ese desprecio se revela claramente en la carta de Hegel que citamos. Así se burla Hegel de las gentes que esperan el restablecimiento del "buen tiempo viejo", y concreta la burla aludiendo al estado de ánimo reinante en Nuremberg, donde vivía entonces y en la que esperaban de la Restauración la vieja "independencia" y "relación directa con el Imperio".

consiste, pues, en ponerle la tarea de concebir en conjunto y filosóficamente el *comienzo* de una *nueva* era del mundo.

Rosenkranz ha publicado las palabras finales de las lecciones de Hegel en el otoño de 1806, con las que terminó la exposición de la fenomenología: "Esta es, señores, la filosofía especulativa, en la medida en que he llegado en su elaboración. Considérenla como un comienzo del filosofar, comienzo que ustedes pueden continuar. Nos encontramos en un importante período, en una época de fermentación en la que el espíritu está dando un salto, saliendo de su anterior forma y cobrando una nueva. Toda la masa de representaciones y conceptos existentes hasta hoy, los lazos del mundo, se han disuelto y se hunden como un sueño. Está preparándose una nueva salida del espíritu. La filosofía tiene ante todo que saludar su aparición y reconocerla, mientras que otros, resistiéndose impotentemente, se aferran a lo caduco, y la mayoría constituye sin consciencia la masa de su aparición. La filosofía, reconociéndole como lo eterno, tiene que rendirle homenaje." [51]

Esta concepción se expresa aún más claramente en las exposiciones programáticas del prólogo a la *Fenomenología*. Hegel enlaza aquí con esa idea la necesidad de que la filosofía que expresa intelectualmente esta nueva forma del espíritu tiene que presentar por de pronto una forma abstracta, pues lo nuevo no se ha desplegado todavía en la realidad, en la vida histórica misma, no se ha articulado aún en una rica multiplicidad de momentos diversos. Esta conexión de tiempo, época y filosofía es el fundamento permanente de la concepción hegeliana del desarrollo del pensamiento humano. Pero precisamente por eso es importante ver en concreto que en la época de redacción de la *Fenomenología* Hegel ha concebido su filosofía como la forma intelectual de una *nueva* forma de la historia universal, mientras que, como veremos enseguida, su concepción de las relaciones entre su filosofía y el desarrollo de la historia universal ha sido posteriormente del todo diversa, aun manteniendo el mismo principio acerca de las relaciones entre historia universal y filosofía en general. La gran importancia de esta cuestión para el desarrollo filosófico de Hegel hace necesario citar sus exposiciones al respecto con el mayor detalle posible:

"No es, por lo demás, difícil ver que nuestra época es un tiempo de nacimiento y transición a un período nuevo. El espíritu ha roto con el actual mundo de su existencia y su representación, y está a punto de hundir a ese mundo en el pasado, y está ya trabajando en su transformación. Cierto que nunca está en reposo, sino siempre en progresivo y continuo movimiento. Pero del mismo modo que en el niño, después de larga nutrición silenciosa, el primer respiro termina con aquella progresividad que es proceso cumulativo —lo cual es un paso cualitativo— y el niño nace, así también el espíritu, que se constituye a sí mismo, madura lenta y silenciosamente hacia la nueva forma, disuelve una tras otras las partículas de su *mundo* anterior, y el temblor del mundo se anuncia por síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que irrumpen en lo existente, la incierta premonición de algo desconocido, son mensajeros de que hay

[51] Rosenkranz, págs. 214 s.

alguna otra cosa en marcha, a punto de llegar. Este resquebrajamiento paulatino que no cambiaba la fisionomía del todo se interrumpe por la nueva salida del sol que, como un rayo, pone de una vez la estampa del mundo nuevo. Pero esta novedad tiene tan escasa realidad perfecta como el niño recién nacido, y es esencial no pasar esto por alto. La primera aparición no es más que su inmediatez, su concepto. Y del mismo modo que un edificio no está terminado con que se hayan puesto sus fundamentos, así tampoco es el conseguido concepto del todo ese todo mismo. Cuando deseamos ver una encina en toda la fuerza de su tronco y toda la multiplicación de sus ramas, con la masa de sus hojas, no podemos contentarnos con que se nos enseñe una bellota. Así tampoco la ciencia, la corona de un mundo del espíritu, puede estar consumada en su comienzo. El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una amplia convulsión de múltiples formaciones, el precio de un camino muy tortuoso y de numerosos esfuerzos y aspiraciones. Ese comienzo es el todo como retrotraído en sí mismo desde su sucesión y su extensión, es el *concepto simple* devenido del todo. Pero la realidad de ese todo simple consiste en que esas formaciones hechas momentos se desarrollan y se dan forma constantemente de nuevo, pero en su nuevo elemento, en el nuevo sentido. Mientras que, por una parte, la primera aparición del mundo nuevo no es más que el todo encubierto en su *simplicidad*, o su fundamento general, para la consciencia, en cambio, la riqueza de la existencia pasada está aún presente en la memoria. Por eso la consciencia echa de menos en la nueva forma la extensión y la particularización del contenido; pero aun más echa de menos el desarrollo de la forma, por el cual se determinan con seguridad las diferencias y se ordenan sus firmes relaciones. Sin este desarrollo de la forma, la ciencia carece de *comprensibilidad* general, y parece ser posesión esotérica de unos pocos individuos; ...sólo lo que está perfectamente determinado es al mismo tiempo exotérico, conceptuahle y susceptible de ser aprendido y propiedad de todos." [52]

Repetimos: es aquí imposible exponer, ni siquiera alusivamente, el posterior desarrollo del pensamiento de Hegel. Pero para nuestros fines basta con que contrapongamos a este prólogo a la *Fenomenología* las claras y plásticas manifestaciones de Hegel sobre la relación entre la filosofía y la época en la Introducción a la *Filosofía del derecho* (1820). Mientras que Hegel ha concebido la *Fenomenología* como guía de un mundo *totalmente nuevo*, más tarde —aunque partiendo de la misma base metodológica general— da una *estampa completamente contrapuesta* de la relación entre su filosofía y el presente: "Para decir aún algo acerca de ese *adoctrinar* sobre cómo debe ser el mundo, hay que añadir que la filosofía llega siempre demasiado tarde para eso. Como *pensamiento* del mundo, no aparece sino cuando la realidad ha consumado ya su proceso

[52] *Werke*, vol. II, págs. 10 s. Se apreciará cómo todos los problemas de la *Fenomenología* hegeliana se centran en torno al hecho histórico de que se trata de expresar el sentido filosófico de una época mundial completamente nueva. Hasta el carácter esotérico de la filosofía, el rasgo de Schelling que quiere precisamente superar con la *Fenomenología*, aparece como un producto necesario de esa situación mundial. Esta explicación histórica de la filosofía schellingiana no suaviza, como es natural, la resolución de la lucha de Hegel contra ella.

de formación y aparece lista. Esto, que ya nos dice el concepto, lo enseña necesariamente también la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y aquello aba ca al mundo en su sustancia, y lo construye en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su cuadro de tintas grises, se ha hecho ya vieja una forma de la vida, y es imposible rejuvenecerla con tintas grises; sólo es posible reconocerla; la lechuza de Minerva no echa a volar hasta que cae el crepúsculo." [53]

El modo extraordinariamente práctico con que Hegel expresa en ambos casos su pensamiento ayuda a hacer el contraste con la mayor violencia: orto del sol allí, crepúsculo vespertino aquí; *comienzo* de una nueva edad del mundo allí, *terminación* aquí de un período del desarrollo humano. Como en la filosofía de Hegel no juegan papel alguno los estados de ánimo, veremos que las dos veces se trata de una básica concepción histórico-filosófica, incompatible con la otra, acerca del desarrollo de la Edad Moderna y de la posición histórica del presente.

Esta nueva periodización de la Edad Moderna puede formularse y documentarse muy fácilmente. La concepción histórico-filosófica general no se ha alterado ya esencialmente desde el período de Jena. La caracterización de la Antigüedad, tanto de la griega cuanto de la romana, sigue siendo la misma que en Jena. El que la exposición de la Antigüedad se haya ampliado y enriquecido por los extensos estudios sobre el mundo oriental no significa cambio metodológico alguno. Los comienzos de este desarrollo podían observarse ya en Francfort, y veremos que en la *Fenomenología* Hegel ha dedicado un gran capítulo a las religiones orientales. Del mismo modo queda inalterada la brevedad con que Hegel trata la historia medieval. Sólo en la estética y en la filosofía de la religión cobra alguna mayor importancia; pero hay una enérgica tendencia a ver los valores realmente universales del arte como resultados del Renacimiento, de la superación de la Edad Media en sentido estricto. La periodización de la estética, con la acentuación del período artístico "romántico", no significa, pues, tampoco ninguna concesión a la glorificación romántica de la Edad Media.

La única modificación verdaderamente profunda que podemos encontrar en la filosofía de la historia del posterior Hegel, comparada con la del período de Jena, se refiere a la Edad Moderna: en Jena, el punto decisivo de inflexión de la historia moderna es la Revolución Francesa y su superación (en el triple sentido de Hegel) por Napoleón. Esa inflexión es para el Hegel de Jena el fundamento histórico de la exposición que ya hemos aducido sobre la situación filosófica del presente, o sea el fundamento de la determinación del carácter necesario y de las tareas inexcusables de un sistema filosófico del presente. En cambio, en las posteriores lecciones sobre filosofía de la historia vemos que la *Reforma* ocupa aquel lugar central en la historia de la Edad Moderna que el Hegel de Jena había atribuido a la Revolución Francesa y a Napoleón.

Consideremos brevemente las más importantes manifestaciones de Hegel sobre esa nueva periodización de la época moderna. Hablando del Renacimiento científico y a tístico, el descubrimiento de América y la ruta

[53] *Rechtsphilosophie, loc. cit.*, pág. 17. *Werke*, vol. VIII, pág. 20.

de la India, Hegel dice que son una "*aurora*... que, después de largas tormentas, anuncia de nuevo por vez primera un día hermoso". Pero el acontecimiento que todo lo transforma en ese período es la Reforma: "Ante todo tenemos que considerar la *Reforma* como tal, el *sol* que todo lo ilumina y que sigue a aquella aurora al final de la Edad Media..." [54]

Esas metáforas, como casi siempre en Hegel, no son meras imágenes, sino exposiciones sensibles pregnantes de ideas esenciales; así puede verse por sus amplias reflexiones sobre la inflexión histórica consumada en la Reforma, y precisamente en su forma luterana: "La verdad no es para los luteranos un objeto hecho, sino que el sujeto mismo debe hacerse verdadero y veraz, entregando su contenido particular por la verdad sustancial y apropiándose esta verdad... Con esto queda desplegada la nueva, la *última* bandera [cursiva mía; G. L.] en torno a la cual se reúnen los pueblos, la bandera del *espíritu libre* que es en sí mismo y, por tanto, en la verdad, y que sólo está en sí mismo cuando está en ella. Esta es la bandera bajo la cual servimos, la bandera que llevamos. El tiempo transcurrido desde entonces basta nosotros no ha tenido ni tiene más obra que hacer que la de introducir formadoramente en el mundo ese principio, mientras la reconciliación en sí y en la verdad se hace también objetivamente, según la forma." [55]

Hemos subrayado ya antes que la concepción metodológica general de Hegel acerca del modo de realización, de imposición de la idea en la realidad histórica, no ha cambiado. Lo que ha cambiado en el Hegel tardío es sólo la estimación concreta del *cuándo* y el *dónde* de la inflexión decisiva de la historia moderna. Ha quedado sin alterar la concepción metodológica de la naturaleza esencial de la génesis de lo nuevo, del carácter de éste como "concepto simple" que se concreta paulatinamente, se articula en momentos y penetra la realidad toda. Lo que pasa es que el Hegel posterior no pone ya en su propia época la realidad de ese momento, sino, consecuentemente, en la Reforma. Lo dice muy claramente al caracterizar las tareas inmediatas de la época de la Reforma: "Esta reconciliación del Estado y la Iglesia ha empezado por sí misma *inmediatamente*, directamente. No es aún una reconstrucción del Estado, del sistema jurídico, etcétera, pues lo que es en sí derecho tiene que descubrirse aún en el pensamiento. Las leyes de la libertad han tenido aún que desarrollarse hasta constituir un sistema de lo que es justo en sí. El espíritu no entra en este estadio de consumación inmediatamente después de la Reforma, pues ésta se limita por de pronto a la modificación inmediata; como, por ejemplo, a la supresión de los monasterios, obispados, etc. La re nciliación de Dios con el mundo se desarrollaba al principio en forma abstracta, todavía no como sistema del mundo ético.[56]

Creemos que la identidad metodológica de esas exposiciones sobre la naturaleza esencial de una idea nueva, sobre su carácter necesariamente abstracto sin despliegue, concentrado unilateralmente sobre el esencial punto de la irrupción, con las exposiciones de la *Fenomenología* que

[54] *Werke*, Berlín, 1840, vol. IX, segunda ed., págs. 496, 497.
[55] Ibídem, pág. 502.
[56] Ibídem, pág. 510.

hemos aducido extensamente, es cosa que salta a la vista. Pero en un pensador de la concreción histórica y la coherencia metodológica de Hegel significa también una diferencia *cualitativa* el que la idea tenga ese carácter simple en el período de la génesis de la filosofía hegeliana o trescientos años antes, de tal modo que esa filosofía aparezca cuando ya la idea ha penetrado todos los ámbitos de la vida y del pensamiento humanos. La concepción de la filosofía como "lechuza de Minerva" no es más que una consecuencia necesaria de la concreta concepción histórico-filosófica de la Edad Moderna, la cual ha empezado ya, en su realidad simple, con la Reforma, que, según las palabras mismas de Hegel, no tenía más tarea que la de poner en la vida esa idea y penetrar con ella y mediante ella todos los terrenos de la vida social.

Cierto que también en la posterior filosofía hegeliana de la historia la Revolución Francesa recibe una valoración muy positiva. Aunque precisamente estas palabras de Hegel son muy conocidas y muy citadas, tenemos que aducirlas también para que el análisis del paso y de las demás manifestaciones de Hegel que lo completan y concretan nos muestre con claridad inequívoca que la alta valoración de la Revolución Francesa no afecta en nada esencial a la periodización básica del posterior Hegel, según la cual la Edad Moderna empieza con la Reforma y todo lo demás no aporta más que concreción y despliegue, y nada radicalmente nuevo. Dice Hegel sobre la Revolución Francesa: "Mientras el sol estuvo en el firmamento y los planetas giraron en torno suyo, no se vio que el hombre descansa en la cabeza, es decir, en el pensamiento, y edifica según éste la realidad. Anaxágoras había dicho por vez primera que el νοῦς gobierna el mundo; ahora el hombre ha llegado a darse cuenta de que el pensamiento tiene que gobernar el mundo espiritual. Fue una aurora radiante. Todos los seres pensantes han celebrado aquella época. Una sublime emoción dominó en aquella época, un entusiasmo del espíritu sacudió el mundo, como si *sólo entonces* hubiera llegado la real reconciliación de lo divino con el mundo" [57] (cursiva mía; G. L.).

Subrayando las últimas palabras hemos querido llamar la atención del lector sobre el hecho de que Hegel hace aquí cierta reserva estilística. Insinúa que los hombres tenían subjetivamente la fe entusiasta de realizar un cambio totalmente nuevo en la historia, pero que dicho cambio se había producido ya objetivamente en la Reforma. Pues cuando se investiga cuidadosamente el *contenido* del cambio se encuentra en él lo mismo que ha dicho Hegel para caracterizar la Reforma. En la comprensión de pasos como ése de los cursos de Hegel se tropieza, desde luego, siempre con la dificultad de que no conocemos con precisión la fecha en que Hegel los ha pronunciado. Sus discípulos han compuesto esos libros en parte con apuntes de Hegel, y en parte con apuntes de sus oyentes. Por cuanto afecta a esta última fuente, conocían con precisión la época. Por lo que hace a la primera, no han averiguado las fechas precisas. Se han dedicado más bien a componer textos unitarios con ese material cronológicamente heterogéneo, sin preocuparse de que entre algunas de las frases de Hegel elegidas por ellos podían haber transcurrido lapsos de diez a veinte años.

[57] *Werke*, Berlín, 1840, vol. IX, segunda ed., págs. 535 s.

Mientras no conozcamos, pues, los diversos "estratos cronológicos" de estas lecciones, tenemos que proceder muy cautamente al intentar inferir de ellas consecuencias sobre el desarrollo de Hegel.

Pero no es tarea nuestra elaborar distinciones entre las diversas etapas del posterior desarrollo de Hegel. Más adelante, en base a textos del propio Hegel indiscutiblemente fechados, intentaremos documentar una determinada línea de desarrollo. Aquí nos bastará con dejar establecido el contraste *general* entre la periodización histórico-filosófica ofrecida por Hegel en el período de Jena y la formulada después de la caída de Napoleón. Para esto nos ofrecerán base suficiente otros pasos de las mismas lecciones, aunque no sepamos exactamente en qué fecha han surgido las diversas manifestaciones relevantes de Hegel.

La idea básica de las lecciones de filosofía de la historia es, en efecto, que una conmoción político-social como la producida por la Revolución Francesa no se ha hecho posible ni necesaria sino en países en los cuales no había triunfado la Reforma. Hegel formula varias veces esa idea con toda claridad. Toma como punto de partida el que el movimiento iniciado con la Revolución Francesa en los países románicos, en los que impera el catolicismo, no se ha detenido aún, y el que los intentos de la reacción y de la nueva revolución se suceden en esos países a un ritmo relativamente rápido. Hegel encuentra la causa de esa agitación en el hecho de que esos países han seguido siendo católicos. "La abstracción del liberalismo ha recorrido, partiendo de Francia, el mundo románico, pero éste ha quedado atado a la esclavitud política por la servidumbre religiosa. Pues es un principio falso el de que las cadenas del derecho y de la libertad puedan romperse sin la liberación de la consciencia, el principio de que una revolución pueda producirse sin reforma." [58]

A esta concepción corresponde plenamente el que al enumerar las causas que han llevado a la Revolución Francesa aduzca Hegel como última y decisiva: "y finalmente, porque él [el gobierno; G. L.] era católico, o sea que el concepto de la libertad, la razón de la ley no valía allí como última obligatoriedad absoluta, pues lo santo y la consciencia religiosa están separados de ello". [59] Y como contraste complementario añade Hegel una exposición sobre por qué no ha habido en Alemania una Revolución en el sentido de la francesa, y por qué no ha sido tampoco absolutamente necesaria: "En Alemania había sido ya mejorado todo por la Reforma en su atención a la mundalidad... El principio del pensamiento estaba ya reconciliado; el mundo protestante tenía también la consciencia de que en dicha reconciliación estaba el principio del ulterior desarrollo del derecho." [60] La Revolución del tipo de la francesa es, pues, en la posterior filosofía hegeliana de la historia el vano intento de los pueblos de conseguir por caminos mundanales aquella reconciliación de la razón con la realidad que ha conseguido en Alemania la Reforma.

Con esto las religiones positivas concretas consiguen en la filosofía hegeliana de la historia un papel y una importancia que no habían tenido

[58] *Werke*, Berlín, 1840, vol. IX, segunda ed., pág. 542.

[59] Ibídem, pág. 535. Cfr. las palabras sobre la Restauración y la monarquía de Julio, ibídem, págs. 540 s.

[60] Ibídem, pág. 533.

en el período de Jena. Por lo que hace a la función metodológica e histórico-filosófica de la religión en la *Fenomenología* hablaremos más tarde detalladamente. Aquí bastará con anticipar y subrayar que en la *Fenomenología* no se habla nunca más que de la religión en general o del cristianismo en general. En la época de Jena, Hegel da muy poca importancia a las diferencias entre el catolicismo y el protestantismo (y aún menos a las diferencias entre el luteranismo y el calvinismo, que también desempeñarán más tarde un papel en su filosofía de la historia). Sin duda alude de vez en cuando a esos problemas, pero éstos no desempeñan un papel comparable ni de lejos al que luego tendrán en su posterior pensamiento histórico-filosófico.[61]

Mas en la filosofía de la historia del posterior Hegel no se trata ya del cristianismo en general, sino muy precisamente de las concretas diferencias entre el catolicismo y las diversas formas del protestantismo. Sin entrar aquí detalladamente, porque nos es imposible, en el posterior desarrollo de Hegel, queremos sólo mostrar que esa concepción, ya conocida en líneas generales, según la cual la Reforma es el decisivo punto de inflexión de la Edad Moderna y la diferenciación de los países de Europa en católicos y protestantes constituye el fundamento decisivo de su destino estatal y social, asume luego, especialmente en Berlín, formas cada vez más firmes, agudas y resueltas. En la primera edición de la *Enciclopedia* (1817, Heidelberg) no encontramos aún nada de esa concepción histórica. En el primer escrito grande de la época de Berlín, la *Filosofía del derecho* (1820), la idea está ya claramente expresa. Hegel habla aquí de la relación entre la Reforma y el desarrollo de la estatalidad en sentido moderno: "Tan lejos ha estado de ser una desgracia para el Estado la separación de la Iglesia, que *sólo mediante ella* ha podido llegar a ser el Estado lo que es su determinación, la racionalidad y la eticidad autoconscientes." [62]

Aún más claramente aparece la concepción en la segunda edición de

[61] La más frecuente contraposición de catolicismo y protestantismo en el período de Jena es el contraste entre el primero como religión estética, como "religión bella", con el segundo como religión de la incipiente prosa. De aquí han inferido algunos modernos intérpretes de Hegel consecuencias sobre las simpatías románticas de Hegel por el catolicisme en el período de Jena. Pero también esto es un desc nocimiento y una deformación del pensamiento de Hegel. Pues en el lugar en que más por extenso habla de esa contraposición, en un fragmento publicado por Rosenkranz, Hegel llama sin duda al catolicismo "religión bella", pero presenta al protestantismo como modo de manifestación de una alienación creciente, como síntoma de la crisis de la que, según la concepción general hegeliana, tiene que nacer la reasunción de la "alienación en el espíritu". Como conocemos la concepción del Hegel de Jena acerca de ese modo de desarrollo, de sus causas históricas y de sus consecuencias filosóficas, nos será claro que con eso Hegel está situando al protestantismo más arriba, en sentido histórico-filosófico, que al catolicismo, y que por tanto se encuentra también aquí, como siempre, en oposición abierta a los románticos. El fragmento, que procede probablemente de los primeros años del período de Jena, busca la solución en el nacimiento de una nueva y tercera religión, y es, pues, característico de un estadio de desarrollo de la filosofía hegeliana de la historia inferior al de la *Fenomenología*, pero contiene precisamente lo contrario de la vuelta romántica al catolicismo, la cual, en Novalis por ejemplo, se ha manifestado muy pronto. Cfr. Rosenkranz, págs. 139 ss.

[62] *Rechtsphilosophie*, pág. 219.

la *Enciclopedia* (1827). Hegel dice en ella, en polémica contra los filósofos catolizantes de la Restauración: "Con mucha consecuencia se ha elogiado y se elogia ruidosamente la religión católica como aquella única con la cual queda garantizada la seguridad del gobierno; y es verdad, verdad para los gobiernos cuyas instituciones se basan en la servidumbre del espíritu —que debería ser libre jurídica y éticamente—, es decir, en instituciones de injusticia y en una situación de corrupción ética y de barbarie." Y en la tercera edición (1830) añade aún a esa frase la siguiente explicación: "Pero esos gobiernos no saben que ese poder terrible que tienen en el fanatismo no se alza hostilmente contra ellos sino mientras siguen presos en la servidumbre de la injusticia y la inmoralidad. Pero hay otra fuerza en el espíritu... la sabiduría sobre lo que en la realidad es en sí mismo justo y racional." [63] Esas pocas citas bastan para dejar en claro que desde este punto de vista ha existido en Hegel un progresivo desarrollo que tuvo su arranque decisivo, con mucha probabilidad, en el período de Berlín.

No es tarea de este libro valorar dicho período. La tal valoración, hecha en base a los pocos materiales que eran pertinentes aquí, resultaría por fuerza superficial. El real análisis y la real estimación de esa forma de "reconciliación" con la realidad que caracteriza especialmente el período berlinés de Hegel tienen que ser tarea de una detallada investigación marxista del Hegel tardío. Aquí nos limitaremos a aludir breve y resumidamente a los puntos que ya hemos destacado, a saber, que el posterior Hegel se acerca mucho más a la concreta realidad histórica de la Alemania de la época que en la época en que esperaba y deseaba una transformación radical del país por la política napoleónica de la Liga Renana. Contando con el conocimiento y el análisis de todo el material habrá que considerar seriamente cuándo y cómo ha significado ese realismo posterior un paso adelante en el conocimiento de la realidad objetiva, y cuándo se ha trasmutado en una exacerbación del "positivismo acrítico". Las dos tendencias están presentes en el Hegel posterior; se trataría de exponer la lucha concreta entre ellas y de mostrar a qué precio ha comprado Hegel la forma última y más madura de sistematización de sus concepciones.

Pero aun sin entrar en detalles del posterior desarrollo de Hegel ni en una valoración básica de su línea general, tenemos que hacer una observación que nos permita evitar un malentendido: aunque la modificación de la concepción histórica de Hegel signifique, en comparación con el período de Jena, una evolución hacia la derecha, una adaptación a la situación alemana, la hegeliana "lechuza de Minerva" no ha sido nunca un cuervo de la reacción durante la Restauración.

Hubo un tiempo en que los críticos liberales reprochaban a Hegel su adaptación; hoy fascistas y semifascistas le elogian sus supuestas simpatías. El hecho es que durante todo el período Hegel ha combatido repetidamente al liberalismo alemán. Pero, en primer lugar, habría que considerar ese combate muy de cerca, y no juzgar del carácter reaccionario de la posición de Hegel en cada caso sino en hase a un conocimiento real de la progresividad o la naturaleza reaccionaria de determinadas ten-

[63] *Enzyklopädie*, ed. Lasson, Leipzig, 1923, págs. 466 s.

dencias de la época. Pues, por poner un ejemplo, en la crisis constitucional de Würtemberg (1815-1816) Hegel ha desarrollado una violenta lucha ideológica contra los representantes de los viejos derechos de los estamentos y ha defendido la reforma constitucional "desde arriba". Pero cuando se leen sus argumentaciones se aprecia que lo que ha combatido ha sido el momento conservador de esos "viejos derechos" parlamentarios, contraponiendo a sus defensores irónicamente el ejemplo del pueblo francés que destruyó el "viejo derecho" del feudalismo. En segundo lugar, no hay que olvidar que en la filosofía del derecho los desarrollos polémicos más violentos y sangrientos se dirigen contra los ideólogos de la Restauración, contra Savigny y Haller. La determinación concreta de las tendencias políticas del posterior Hegel no puede, por tanto, hacerse con ligereza; toda ligereza en este punto tiende a facilitar los intentos reaccionarios de falsificación histórica.

Del mismo modo es incorrecto inferir de la mayor importancia que tienen en la filosofía de la historia del posterior Hegel las diversas religiones positivas precipitadas consecuencias sobre una supuesta grande religiosidad del filósofo, aunque sin duda la religión ha desempeñado en el viejo Hegel un papel mayor que en el joven. La actitud de Hegel ante la religión ha sido siempre escindida y ambigua. Tanto sus contrincantes de derecha cuanto sus defensores de izquierda han reconocido siempre ese carácter de su actitud ante la religión. Por eso sería inútil aducir aquí por extenso los ataques de los reaccionarios religiosos a Hegel. Sólo por dejar constancia de la violencia con que ha sido atacada desde ese lado la filosofía hegeliana reproduciremos algunas observaciones de Fiedrich Schlegel de la época posterior a su conversión al catolicismo; Schlegel habla de la "filosofía de la negación" de Hegel: "El sistema de la negación es aún un escalón peor que el ateísmo o que la *divinización del Yo o de la mismidad* (Fichte): es propiamente la divinización del espíritu negador, o sea satanismo filosófico." [64]

No más alta ha sido la valoración de la relación positiva de Hegel a la religión entre sus partidarios de izquierda. El gran poeta Heinrich Heine, que según las palabras de Engels ha sido durante mucho tiempo el único que comprendió la esencia revolucionaria de la dialéctica hegeliana, fue también el primero en separar claramente la exotérica proclamación hegeliana de la religión de su ateísmo como doctrina esotérica. Y Heine consideraba evidente que la filosofía religiosa exotérica no era más que una defensiva y externa adaptación a la situación política de la Alemania de la época. Heine, que ha sido aún discípulo personal de Hegel, habla de este problema a propósito del ateísmo en general: "...estaba yo detrás del maestro cuando la compuso [la música del ateísmo; G. L.]; lo hacía, ciertamente, con arabescos muy poco claros y muy complicados, para que no pudiera descifrárselos cualquiera (una vez observé lo miedosamente que miraba en torno suyo, de miedo que le entendieran...). Una vez que me mostré irritado por aquello de que «todo lo real es racional», el sonrió curiosamente y me hizo observar que también podía decirse: «todo lo racional tiene que ser» ...Así también no

64 Friedrich Schlegel, *Philosophische Vorlesungen*, Bonn, 1837, vol. II, pág. 497.

entendí sino más tarde por qué había dicho en la *Filosofía de la historia* que el cristianismo era un progreso ya por el mero hecho de enseñar qu sólo hay un Dios, el cual murió, mi ntras que los dios s paganos no sabían nada de dioses capaces de morir. Entonces, ¡hay que ver qué progreso sería el que ni siquiera hubiera Dios!" [65]

La filología burguesa ha puesto r petidamente en duda la autenticidad de esa conversación de Heine con Hegel. Para nuestros fines es irrelevante si la conversación a que alude Heine ha tenido efectivamente lugar en esa forma o en otra. Lo importante es que el intelectual radical de los años treinta y cuarenta del siglo ha podido concebir e interpretar de ese modo la actitud de Hegel ante la religión. Y no ha sido sólo Heine el que lo ha hecho así, sino también toda el ala radical de los jóvenes hegelianos. La *Posaune des Jüngsten Gerichts* [Trompeta del Juicio Final] es una crestomatía de sentencias de Hegel, ingeniosísimamente compuesta, que apuntan políticamente en la línea de la Revolución y religiosamente en la del ateísmo.

Pero es muy característico del período de Jena el que esa línea "esotérica" de la actitud de Hegel ante la religión se manifieste de un modo relativamente abierto. En un fragmento de lección que ha publicado Rosenkranz encontramos, por ejemplo, la siguiente sentencia: "Que en la religión debería r presentársenos lo verdadero, pero que para nuestra cultura la fe es cosa definitivamente pasada; que la razón se ha hecho adulta y su exigencia es que no creamos lo que es verdadero, sino que lo sepamos; que no lo tengamos sólo para la intuición, sino para el concepto. Que el individuo conoce sin duda la verdad de su individualidad, la cual le prescribe precisamente la vía de su existencia, pero que espera de la filosofía la consciencia de la vida general." [66]

Aún más resueltamente se presenta esa línea "esotérica" de la actitud de Hegel ante la religión en los apuntes particulares del filósofo. Hay entre ellos una serie de sentencias de crudo humorismo sobre la caducidad de la religión, sobre su definitiva inactualidad. Aduciremos como ejemplo sólo un paso: "En Suabia dicen de algo que terminó hace mucho tiempo: hace tanto tiempo, que dentro de poco ya no será verdad. Así también Cristo ha muerto por nuestros pecados hace tanto tiempo que dentro de poco ya no será verdad." [67] Aún más característico es otro paso en el que Hegel acuña por vez primera su célebre y citadísima expresión de que la vitalidad de los partidos se prueba por sus escisiones. Relacionando la aplicación de ese aforismo a la religión en el libro de apuntes con la aplicación a la Ilustración en la *Fenomenología*, la línea de Hegel aparece con toda claridad. En el cuaderno de apuntes escribe Hegel: "*Es un partido* el que se divide. Así el protestantismo, cuyas diferencias se pret nde

[65] *Heines Werke*, ed. Elster, vol. IV, págs. 148 s. [Obras de Heine.] Manifestaciones análogas en los *Geständnisse* [Confesiones], misma edición, vol. VI, págs. 46 ss., etcétera.

[66] Rosenkranz, pág. 182. Muy análogo a ése es el paso de la "Diferencia" en el que Hegel dice que la religión no tiene hoy sino un lugar *junto* a la cult ra espiritual, *Erste Druckschriften*, pág. 15. También en la *Fenomenología* encontraremos esas ideas.

[67] Ibídem, pág. 541.

fundir ahora en los intentos de unión —prueba de que ya no existe el protestantismo—. Pues la diferencia interna se constituye como realidad en la fragmentación. Con el nacimiento del protestantismo terminaron todos los cismas del catolisismo. Hoy día se dedican a probar la verdad de la religión cristiana todos los días, pero ya no se sabe para quién, pues no tenemos ya cuestión alguna con los turcos."[68] En la *Fenomenología* se aplica ese mismo principio a las diferenciaciones en el seno de la Ilustración. Y del mismo modo que ese principio prueba en la nota citada que las religiones cristianas han perdido ya en el presente su vida real, así en la *Fenomenología* tiende a probar la vitalidad de la Ilustración: "Un partido supera como *victorioso* la prueba a que se pone cuando se divide en dos partidos; pues así muestra que posee en sí mismo el principio al que combate, así prueba que ha superado la unilateralidad con que apreció en el primer momento... De tal modo que la discordia que surge en un partido y parece ser una desgracia es más bien la prueba de su fortuna."[69]

Estudiando la *Fenomenología* hablaremos en el lugar oportuno del carácter real del concepto hegeliano de religión. Lo necesario aquí era dejar sentado que el ambiguo carácter de la actitud de Hegel ante la religión no es característica exclusiva del período de Jena, sino que, con las diversas modificaciones, atraviesa todo el desarrollo del pensamiento de Hegel, aunque sin duda aparece más clara y abiertamente en Jena que después, cuando las diversas religiones positivas cobran creciente importancia en la filosofía hegeliana de la historia. La dualidad, ya probada para el período de Jena, de las actitudes exotérica y esotérica de Hegel ante la religión aumenta la justificación de nuestro anterior paralelo entre las cínicas y abiertas manifestaciones de Napoleón sobre la religión y la filosofía de la religión del Hegel de Jena (cfr. pág. 375). Este paralelismo no agota desde luego, como veremos más tarde, todo el complicado problema de las relaciones de Hegel con la religión, pero es muy adecuado para ilustrar claramente una de sus componentes.

3. Esquema de la estructura de la "Fenomenología del espíritu".

El método de la *Fenomenología* se basa en una unidad de las consideraciones históricas y sistemáticas, en la convicción de que hay una profunda conexión interna entre la sucesión lógico-metodológica de las categorías, su dialéctico explicitarse unas de otras, y el desarrollo histórico de la humanidad. Pero si queremos entender correctamente el carácter de este historicismo hegeliano, de esta radical historización de la filosofía, no debemos pasar por alto dos importantes puntos de vista metodológicos por los cuales Hegel se convierte hasta cierto punto en un precursor del materialismo dialéctico y por los cuales, también, Hegel se encuentra en radical oposición con la moderna filosofía de la decadencia burguesa, razón por la cual ésta deforma plenamente a través de sus intérpretes los puntos de vista de Hegel o los pasa completamente por alto.

68 Rosenkranz, págs. 537 s.
69 *Werke,* vol. II, págs. 434 s.

El primero de esos puntos de vista consiste en que para Hegel *sólo todo* el espíritu tiene una historia real. La idea de la moderna historia parcial y especializada de los diversos terrenos ideológicos —por ejemplo, el derecho, el arte, la literatura, etc.— está muy lejos de Hegel. Aunque en su posterior período también él haya tratado un ámbito particular de la ideología, el de la estética por ejemplo, Hegel ofrece incluso en este caso la historia evolutiva de todo el espíritu, aunque con especial referencia a la posición específica del arte. Esta idea se expresa de un modo muy pregnante en la *Fenomenología:* "Sólo el espíritu entero es en el tiempo, y las formas, que lo son como tales del entero *espíritu,* se presentan en una sucesión, pues sólo el todo tiene propiamente realidad, y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a otro, la cual se expresa como tiempo. Pero los momentos del mismo, la consciencia, la autoconsciencia, la razón y el espíritu, no tienen, puesto que son momentos, existencia distinta unos de otros." [70]

Contemplando la idea metodológica que aquí expresa Hegel desde el punto de vista de su contenido real y de sus consecuencias reales para la concepción histórica del desarrollo de la humanidad, sin dejarse desviar por la concepción de conjunto, obviamente idealista, del filósofo, se ve claramente la conexión de esa línea básica de su metodología con la concepción histórica desarrollada por Marx en la *Ideología alemana* del modo siguiente: "Con esto dejan de presentar su apariencia de independencia la moral, la religión, la metafísica y el resto de la ideología y de sus correspondientes formas de consciencia. Ellas no tienen historia, no tienen desarrollo alguno, sino que los hombres, que desarrollan su producción material y su tráfico material, modifican con esta su realidad también su pensamiento y los productos de su pensamiento." [71]

Cierto que también en este punto destaca violentamente la gran contraposición metodológica entre Marx y Hegel a pesar de la proximidad metodológica de las dos formulaciones; precisamente en estos casos es absolutamente necesaria la "inversión materialista" de la dialéctica idealista hegeliana. El "poner sobre los pies" al espíritu en el reconocimiento de la prioridad de los modos de producción sobre la ideología no es, sin embargo, una mera inversión de coeficientes, sino una profunda transformación de todos los momentos materiales e ideológicos de la ciencia histórica. Pero sería incorrecto ignorar, por todas esas contradicciones, cómo esa concepción histórica de Hegel tiende en la dirección del materialismo histórico.

El segundo punto de vista importante es que, aunque todo lo que ha producido el desarrollo de la humanidad es el resultado de su evolución histórica y debe entenderse en su radicación en ella, esa concepción histórica de todas las tendencias y productos de la historia no implica un relativismo histórico. En el curso del desarrollo histórico se conquistan en los diversos terrenos verdades absolutas, cuya consecución está sin duda siempre determinada históricamente, pero cuya esencia no puede agotarse nunca sólo por el conocimiento y la derivación de su génesis histórica,

70 *Werke,* pág. 513.
71 *Die deutsche Ideologie; loc. cit.,* pág. 23.

por exacto que sea ese conocimiento. El historicismo de Hegel no tiene nada que ver con ese relativismo, siempre hundido al final en misticismo, que podemos observar en la filosofía reaccionaria de la historia en Alemania, desde Ranke hasta Spengler. Volveremos aún a hablar de este problema a propósito del espíritu absoluto.

Este historicismo de Hegel determina también el método y la estructura de la *Fenomenología del espíritu*. Se trata de un modo específico de esa constante unificación y separación de historia y conexión sistemática. Este modo específico no ha sido nunca comprendido rectamente por los intérpretes burgueses de la *Fenomenología*. Haym ha sido el que más abierta y crasamente ha manifestado su incapacidad de entender el método de la *Fenomenología*. Haym resume sus impresiones —no puede darse nombre más digno a esas explicaciones— del modo siguiente: "La historia de la Fenomenología es una historia emancipada de la ley de la cronología. Por una parte, la sucesión de la historia universal es el hilo conductor con el que la dialéctica pasa de una forma psicológica a otra... Pero, por otra parte, el motivo del progreso dialéctico es psicológico o lógico, y formaciones muy separadas en el tiempo se reúnen obedeciendo a ese orden, y otras relacionadas, que se condicionan histórica y cronológicamente, se separan por la misma razón. Uno se siente ofendido cuando intenta fijar ambas cosas. Para decirlo todo: la *Fenomenología es una psicología desordenada y hecha confusa por la historia, y una historia descompuesta por la psicología*." [72] Esta abierta confesión de perplejidad tiene al menos, frente a los modernos intentos "profundos" o "agudos" de interpretación, una sinceridad subjetiva que la hace simpática.

Friedrich Engels ha dado una orientación metodológica muy clara para la comprensión de la *Fenomenología del espíritu*. Dice de ella que "podría llamársele paralelo de la embriología y de la paleontología del espíritu, un desarrollo de la consciencia individual a través de sus diversas etapas, concebido como reproducción abreviada de los estadios recorridos históricamente por la consciencia de los hombres". [73] No es desde luego casual el que haya sido precisamente Engels el que ha formulado de un modo tan claro y tan plástico la idea metodológica básica de la *Fenomenología*, expresando la conexión —sin duda inconsciente y desconocida para Hegel— de ese método con los resultados muy posteriores de la aplicación de la doctrina evolucionista a la naturaleza. La incomprensión de los intérpretes burgueses de Hegel depende precisamente de que todos ellos se oponen hostilmente a la doctrina general de la evolución en la naturaleza y en la sociedad, la combaten como reaccionarios y se esfuerzan por oscurecerla, razón por la cual ni pueden ni quieren entender los magníficos conatos en esta dirección que se encuentran en la obra de Hegel.

Y el hecho es que Hegel se ha manifestado con toda claridad sobre esta básica cuestión metodológica de su obra. Sabemos por la polémica de Hegel con Schelling que la tarea de la *Fenomenología* consiste en alargar a la consciencia común una escalerilla para subir basta el punto de vista filosófico. Pero Hegel no concibe este problema de un modo abs-

[72] Haym, *loc. cit.*, pág. 243.
[73] Engels, *Feuerbach*, *loc. cit.*, págs. 10-11.

tracto-metodológico, sino con profunda concreción histórica: el camino que tiene que recorrer cada individuo desde la consciencia vulgar hasta la filosófica es al mismo tiempo el camino del desarrollo de la humanidad, el resumen abreviado de todas las experiencias de la especie humana, y representa como tal y desde este pnnto de vista el proceso histórico mismo. La supuesta arbitrariedad en la elección de los momentos históricos que caracterizan ese camino, que lo aclaran, que son señales indicadoras en los cruces, se reduce, pues, al hecho de que esa consciente conquista de la experiencia de la especie por el individuo es un proceso necesariamente *abreviado*, el cual se limita a los nudos más importantes de la línea evolutiva. Cierto que la abreviación del camino es sólo relativa: una abstracta y desnuda apropiación de los resultados nudos no podría llevar a ningún resultado real, a ninguna real apropiación de las experiencias de la especie en su evolución. Si Aristóteles ha formulado la gran verdad de que el hombre es un "animal social", Hegel ha concretado en la *Fenomenología* esa verdad mostrando que el hombre es además un "animal histórico". El propio Hegel ha formulado esa relación entre la experiencia individual y la de la especie en el prólogo a la *Fenomenología*, en un texto que tenemos que citar detalladamente por la importancia que tiene este punto de vista para la comprensión de toda la obra:

"La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista sin formar hasta el saber debía concebirse en su sentido general, y había que considerar en su formación al individuo general, al espíritu autoconsciente... El individuo recorre este pasado, cuya sustancia es el superior espíritu, al modo de aquel que antes de emprender una ciencia superior recorre los conocimientos previos que ya posee, con objeto de hacerse presente su contenido; éste individuo convoca sus recuerdos, sin que tenga en ellos su interés capital ni su reposo. El individuo también tiene que recorrer los estadios de formación del espíritu general según sus contenidos, pero como formas ya depuestas por el espíritu, como estadios de un camino que ya está abierto y allanado... Esta existencia pasada es ya propiedad conquistada del espíritu general, el cual constituye la sustancia del individuo y, apareciéndole externamente, su naturaleza inorgánica. La formación desde este punto de vista del individuo consiste en que conquiste eso ya presente, consuma su naturaleza inorgánica y la tome en su posesión. Pero desde el punto de vista del espíritu general como sustancia esto consiste en que esa sustancia se dé su autoconsciencia, produzca en sí su devenir y su reflexión.

La ciencia expone ese movimiento formador tanto en su detalle y su necesidad cuanto como aquello que ya ha descendido a momento y propiedad del espíritu. El objetivo es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia pide lo imposible, a saber, el alcanzar ese fin sin los medios. Por una parte hay que soportar la *longitud* de ese camino, pues todo momento es necesario; por otra parte, hay que *detenerse* en cada momento, pues cada uno de ellos es una forma individual completa y sólo se contempla de un modo absoluto cuando se considera su determinación como todo o concreto, o cuando se considera el todo en la peculiaridad de esta determinación. Como la sustancia del individuo, como el espíritu mismo del mundo ha tenido la paciencia de recorrer en

la larga extensión del tiempo todas esas formas y la de asumir el gigantesco trabajo de la historia universal, en la que conformó todo el contenido de la que ésta es capaz, y como el mismo espíritu del mundo no pudo conquistar con menor trabajo la consciencia sobre sí mismo, así tampoco puede el individuo, por la naturaleza de la cosa, concebir su sustancia con menor trabajo; al mismo tiempo tiene en realidad que hacer menos esfuerzo, puesto que todo eso existe ya *en sí*, puesto que el contenido ha reducido ya la realidad suprimida como posibilidad, la impuesta inmediatez, la formación, a su abreviatura, a la simple determinación de pensamiento." [74]

Si se considera desde este punto de vista la *Fenomenología del espíritu* se entiende que su tarea es la apropiación de las experiencias de la especie por el individuo, y entonces la comprensión de su estructura no es tan difícil como puede parecer a primera vista. Historia y sistema no están en modo alguno revueltos confusionariamente, sino que se encuentran en una conexión metodológica muy rigurosa y necesaria.

Pero hay que entender aún por qué en la *Fenomenología* tiene que recorrerse *tres veces*, con necesidad metodológica, todo el camino de la historia. Los momentos históricos no se presentan en la *Fenomenología* de un modo arbitrario, sino en su real sucesión histórica; pero esta sucesión se repite tres veces en el curso de la obra; nos interesa ahora entender que tampoco esa repetición es una arbitrariedad, un capricho de Hegel, sino consecuencia necesaria de su tarea metodológica.

Empezaremos por discutir breve y abstractamente los puntos de vista más generales de esa tripartición; en el análisis de las diversas secciones daremos su detalle. La triple repetición del decurso histórico significa simplemente que el proceso de apropiación de las experiencias históricas de la especie humana por el individuo tiene que descomponerse en diversos niveles.

El punto de partida es necesariamente la consciencia natural y vulgar del individuo. Directa e inmediatamente la sociedad se presenta a ese individuo en todas sus formas como algo dado y listo, como algo que existe con absoluta independencia de él. Al avanzar, el individuo avanza individualmente desde la percepción inmediata de la realidad objetiva hasta su racionalidad, recorre todas las etapas del desarrollo histórico de la humanidad. Pero *no* las recorre *aún* como historia conocida, sino como sucesión de diversos destinos humanos. La consecución de la racionalidad por la consciencia individual consiste sólo en que el individuo reconoce progresivamente el carácter real de la sociedad y de la historia como algo hecho por los hombres mismos colectivamente.

Con esto entra la consciencia en el segundo ciclo de apropiación de

[74] *Werke*, vol. II, págs. 22 ss. El contexto permite ver claramente que esto se refiere a la relación entre la experiencia individal y la experiencia histórica de la especie. Hegel llama al individuo particular "espíritu incompleto, forma concreta en cuya entera existencia domina una determinación, mientras que las demás no están presentes sino en rasgos desdibujados". (Ibídem, pág. 22.) Y en las anteriores consideraciones sobre la relación entre individuo y especie Hegel llama una vez a esta última "el ser supremo" (*Jenenser Logik*, pág. 158). Está, pues, completamente claro que el lector actual puede leer siempre "especie" donde Hegel dice "espíritu".

las experiencias de la especie. La consciencia conoce ahora la historia como historia *real*, la sociedad y su desarrollo no ya como cosa muerta ni como destino misterioso, sino como producto de la actividad, de la práctica misma de los hombres. Pero este conocimiento sería, en forma de nudo resultado del primer recorrido, vacío y abstracto. La consciencia individual que así ha subido hasta el real conocimiento de la esencia de la sociedad y de la historia tiene, por tanto, que repetir *otra vez* el entero proceso. En el segundo estadio, que repite igualmente la entera historia desde los comienzos hasta el presente, tenemos, pues, ante nosotros la historia *real* en su concreta totalidad social.

Desde este punto de vista de la apropiación de todas las experiencias de la especie por el conocimiento de la historia real, la consciencia individual llega al nivel del conocimiento absoluto. Desde este nivel supremo, la consciencia lanza entonces una *mirada retrospectiva* a toda la historia sida. Al reconocer, ordenar y reunir los momentos de la verdad absoluta a través de los cuales el espíritu ha llegado al adecuado conocimiento de sí mismo, la consciencia llega al conocimiento según Hegel adecuado de las *leyes del movimiento* de la historia, al conocimiento de la dialéctica de la realidad.

La dialéctica, que en los dos primeros estadios no ha dominado el curso de la historia sino de un modo objetivo, aparece ya en el tercer nivel como conocimiento, como propiedad de la consciencia. Pero tampoco este conocimiento es un resultado ya listo, una abstracta formulación de resultados sin el camino que ha conducido a ellos. Por eso es absolutamente necesaria también al tercer nivel la retrospección sobre *toda* la historia sida. Aquí se repite, pues, por tercera vez, el decurso histórico. Pero *no* se trata *ya* de la historia real, sino de un resumen de los esfuerzos de la humanidad por concebir adecuadamente la realidad. El arte, la religión y la filosofía caracterizan para Hegel las grandes etapas de este camino del adecuado conocimiento intelectual del mundo, del conocimiento de la dialéctica como fuerza motora de todos los momentos de la consciencia y de la realidad objetiva.

Tal es, a groseros rasgos, la idea básica de la estructura de la *Fenomenología del espíritu*. Nuestra exposición basta ya sin más para entender que los estudios hegelianos burgueses no han vislumbrado siquiera esa estructura. Esos estudios no siguen hoy, ciertamente, en la actitud de Haym según la cual la *Fenomenología* es simplemente un caos, pero sus "ordenaciones" compiten con el caos que había en la cabeza de Haym. No vale, pues, la pena entrar en discusión con las diversas hipótesis al respecto.

Hay que subrayar, en cambio, que la estructura de la *Fenomenología* que acabamos de exponer coincide en sus rasgos esenciales con la agrupación propuesta por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* en forma de índice, sin dar allí, en razón del contenido y los objetivos de sus consideraciones críticas, ninguna justificación de su construcción.[75]

Al dedicarnos al análisis de las diversas partes hablaremos de la problemática de los principales momentos de la ejecución de esa idea. Pero

[75] *Die heilige Familie, loc. cit.*, págs. 76-77.

ya ahora hay que subrayar que necesariamente tendremos que limitarnos a la exposición de los momentos más importantes, y precisamente de aquellos que están en relación directa o mediata con el problema básico de nuestro trabajo. El lector no puede esperar de esta exposición un comentario completo a la *Fenomenología del espíritu*.

Para distinguir las partes mediante denominaciones claras y características denominaremos las diversas etapas del camino con expresiones de la posterior terminología de Hegel en la *Enciclopedia:* espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. El lector no debe, empero, olvidar que esas expresiones no cubren sino aproximativamente los estadios expresados por la terminología hegeliana en la *Enciclopedia*. Las denominaciones en cuestión han aparecido ya varias veces en el período de Jena, pero su aplicación definitiva al sistema es resultado de un posterior estadio del pensamiento de Hegel. Creemos, con todo, que con esas denominaciones facilitamos la visión de conjunto y la comprensión de la estructura de la *Fenomenología*, puesto que el propio Hegel no ha destacado explícitamente esos elementos como andamiaje constructivo.

Para facilitar, pues, dicha visión de conjunto damos una tabla de nuestra división de la composición de la *Fenomenología* en relación con la rotulación de su contenido por el propio Hegel:

a) "Espíritu objetivo": capítulos I-V: Consciencia, autoconsciencia, razón.

b) "Espíritu objetivo": capítulo VI: El espíritu.

e) "Espíritu absoluto": capítulos VII-VIII: La religión, el saber absoluto.

a) "Espíritu subjetivo".

Se trata aquí de la exposición de la consciencia individual en su desarrollo desde el nivel ínfimo de la mera percepción inmediata del mundo hasta las supremas categorías de la razón tal como éstas aparecen en esa consciencia individual. El carácter común de todo este desarrollo consiste en que la consciencia individual encuentra siempre, en todos los estadios de su desarrollo, un mundo externo ya listo y ajeno a ella (naturaleza, sociedad). En la lucha y en la interacción con ese mundo la consciencia individual va subiendo a niveles cada vez superiores. En otros contextos hemos aducido la crítica materialista de Feuerbach a esa relación del individuo a la realidad objetiva, especialmente a la naturaleza (cfr. págs. 285 s.). Esta crítica caracteriza con mucha precisión la limitación idealista del planteamiento hegeliano y muestra en particular que la relación de la consciencia individual a la naturaleza está en Hegel totalmente invertida.

Más complicada es la relación de esa consciencia a la sociedad. En la última sección de este capítulo aportaremos una crítica detallada del concepto hegeliano "alienación", en la que mostraremos las deformaciones del problema contenidas en la concepción hegeliana de la objetividad de las categorías sociales a causa del carácter idealista del planteamiento. Pero como las reflexiones hechas hasta ahora han iluminado ya algunos

aspectos esenciales de la "alienación" hegeliana, podemos decir ya anticipadamente que su concepción de la relación del hombre a la sociedad, a la práctica social, contiene toda una serie de momentos de la realidad y de su desarrollo captados correctamente.

La consciencia individual se enfrenta, según la concepción de Hegel, con una realidad objetiva desconocida que le aparece como terminada y ajena porque no se han presentado aún a la consciencia las determinaciones y mediaciones por las cuales y a través de las cuales surgen y devienen realmente lo que son tanto la realidad objetiva de la soci dad cuanto la actividad y el papel de la consciencia individual en ella. Pero esas determinaciones y mediaciones son ya *en sí*, según Hegel, presentes y activas.

El trabajo teorético y práctico de la consciencia individual consiste precisamente en apropiarse esas conexiones y desarrollarse con ello en un largo proceso histórico lleno de luchas— desde la mera consciencia hasta la autoconsciencia, transformando la sustancia en sujeto. Hegel describe en la parte final de la *Fenomenología* este proceso de conjunto: en la lucha y progresivamente, el sujeto arranca a la sustancia sus contenidos y los transforma en contenidos propios; esto es una formulación idealista del muy materialista contenido de que la riqueza y el desarrollo de la consciencia dependen de la medida en que esa consciencia es capaz de reflejar la realidad objetiva.

En el contexto de esa exposición de conjunto muestra Hegel la diferencia entre la conexión de las categorías en la lógica objetiva y en la fenomenología, que expone la relación entre la consciencia y la realidad. Allí se desarrollan los diversos momentos, y de la totalidad de su desarrollo surge la concreta totalidad del sistema. Aquí, en cambio, la consciencia se contrapone a la entera realidad, la cual aparece por de pronto inconceptuada y abstracta, y cuyos momentos, cuya riqueza de contenido y estructura, no destacan sino paulatinamente en el curso de un largo desarrollo, haciendo así que la consciencia individual, al principio también abstracta, crezca y se haga concreta. Hegel caracteriza del modo sigui nte la línea básica de ese proceso: "Por de pronto, por tanto, no pertenecen a la *auto*-consciencia más que los *momentos abstractos* de la sustancia; pero en la medida en que éstos avanzan como puros movimientos, el sujeto s enriquece hasta que arranca a la consciencia toda la sustancia, hasta que absorbe en sí toda la estructura de sus esencialidades —puesto que este comportamiento negativo respecto de la objetividad es también muy positivo, es posición—, la engendra de sí mismo y la tiene así producida para la consciencia. En el *concepto* que se sabe como concepto aparecen, pues, los *momentos antes* que el *todo cumplido*, cuyo devenir es el movimiento de aquellos momentos. En la *consciencia*, por el contrario, el todo está antes que los momentos, pero está inconceptuado." [76]

De aquí se sigue que el desarrollo de la consciencia de niv l a nivel no es el real movimiento del espíritu en sí y para sí, sino sólo una forma de aparición, una apariencia, aunque objetivament necesaria: una apariencia fundada en la esencia misma d l espíritu. Las determinaciones

[76] *Werke*, vol. II, pág. 604.

objetivas de la realidad son, como queda subrayado, presentes en sí y activas, pero son aún desconocidas para la consciencia activa y en desarrollo, a la que son por tanto ajenas, terminadas, halladas. Así surge un movimiento inmediatamente, en el seno de una "consciencia falsa": la sustitución de una forma de la "consciencia falsa" por otra. Pero como detrás de ese movimiento actúan categorías objetivas del desarrollo social, las cuales, aunque no lo sepan las personas activas, son objetivamente el resumen de la actividad social de los individuos, este proceso tiene una tendencia clara: la tendencia a transformar la "consciencia falsa" en una correcta, la tendencia a originar la consciencia del individuo sobre el carácter social de su actividad y su consciencia sobre la sociedad como producto colectivo de su actividad.

El peculiar modo de exposición de la *Fenomenología* consiste en aclarar siempre el lector la conexión entre las categorías objetivas y las subjetivas, conexión que no consigue ver la "forma de la consciencia" individual presente en cada caso. A propósito de un pregnante caso de este tipo Hegel aclara del modo siguiente la generalidad de la cuestión: "*Para nosotros* [para el lector; G. L.] el movimiento anterior se contrapone a la nueva forma porque ésta nace en sí misma de él, y es necesariamente para sí el momento del que procede; pero a ella [a la «forma»; G. L.] el movimiento se le presenta como algo *dado previamente*, pues no tiene consciencia de su propio *origen* en él, y la esencia es más bien para ella el *ser para sí mismo* o lo negativo frente a esa aparición positiva." [77]

La dificultad de comprensión en esta primera parte se debe señaladamente a esa duplicidad de exposición. Por una parte, Hegel no expone más que "formas de la consciencia", es decir, el aspecto de la estructura objetiva del mundo, de su movimiento autónomo, desde el punto de vista de los diversos estadios de la consciencia individual. El punto de partida inmediato es siempre esta consciencia individual, su concepción de la realidad, su acción sobre la base de esa concepción, el movimiento inmanente de ese estadio de la consciencia del desarrollo individual, presente siempre en aquella concepción. En la inmediatez —y esa inmediatez es para Hegel un importantísimo momento de la conexión total— parece como si el movimiento aquí expuesto —la disolución dialéctica de cada "forma de la consciencia" y su sustitución por otra superior, más sumida subjetivamente en sí misma— resulta simplemente de la dialéctica del desarrollo de la consciencia. Las grandes etapas del camino, el desarrollos desde la consciencia hasta la autoconsciencia y desde ésta hasta la razón, tienen lugar *inmediatamente* en el marco de la consciencia individual.

Por otra parte, esa dialéctica no es más que una parte, un momento del movimiento dialéctico total, del movimiento del todo. Pero este movimiento total se produce *a espaldas* de las "formas de la consciencia" activas en cada caso. Hegel no es un kantiano que identifique las formas de la consciencia individual con las legalidades de la realidad objetiva (que es, según Kant, el mundo fenoménico, único cognoscible). El hecho de que en la *Fenomenología*, y especialmente en su primera parte, Hegel

[77] *Werke*, págs. 276 s.

trate todas las categorías objetivas en su orgánica referencialidad a la consciencia, y hasta exponga de tal modo las conexiones que las categorías se nos presentan en la sucesión y en la conexión según las cuales las explícita la consciencia y las concibe más o menos adecuadamente, es la metodología necesaria de esta obra, que se propone ser una introducción a la filosofía, una dirección a la consciencia para que suba hasta el punto de vista filosófico.

Pero en ningún momento dejan de existir y obrar objetivamente las categorías objetivas de la realidad. Sólo que en esta primera etapa constituyen simplemente el trasfondo mudo u hostil, siempre movido y nunca entendido por las "formas de la consciencia". Están *en sí* presentes y activas, pero sólo en sí, no para la consciencia de los sujetos inmediatos de esta etapa de desarrollo del espíritu. El espíritu no se ha reconocido aún en los hombres como tal espíritu.

Este dualismo, que no supone, desde luego, en Hegel ninguna concepción dualista del mundo, sino sólo la consecuencia metodológica de la abstracción de que parte la *Fenomenología*, tiene que reflejarse en el modo de exposición. No hay dualismo más que para las "formas de la consciencia", no para el filósofo, ni por tanto tampoco para el lector. Cuando en el lugar antes citado Hegel habla de que las conexiones decisivas de la objetividad y la subjetividad son opacas para las "formas de la consciencia", pero comprensibles *para nosotros*, está pensando en el lector filosófico que contempla desde un punto de vista superior ese camino evolutivo de la especie humana.

Así se produce en la exposición una discrepancia constante entre la subjetividad inmediata de las "formas de la consciencia" y la objetividad en sí de las legalidades opacas para esas formas, una constante oscilación entre los dos puntos de vista. Esta dificultad de comprensión nace ante todo del método mismo de la *Fenomenología*. Esta no es la historia evolutiva objetiva de la realidad misma (expuesta por Hegel en la *Enciclopedia*, en las exposiciones especiales como la *Filosofía de la historia*, etc.), sino el despliegue de las experiencias de la especie humana en el espejo de la consciencia individual.

Las categorías objetivas obran, pues, según sus propias leyes objetivas, pero su forma metodológica de aparición está determinada por su referencialidad a esa consciencia.

Tras esa abstracción metodológica de la *Fenomenología* se encuentra una idea básica de Hegel muy importante y fecunda, comprehensiva de esenciales determinaciones de la vida, a saber, que la relación entre especie e individuo es un proceso dialéctico muy complicado, o que el papel activo del individuo en la génesis de la especie misma, en el desarrollo de las experiencias de la especie, es un papel inconmensurable e insuperable en el sentido de Hegel. La limitación a la consciencia individual es sin duda una abstracción metodológica de la *Fenomenología*, y la real ilusión de la consciencia subjetiva, creer que la propia realidad se puede construir por la pura actividad propia, es sin duda un autoengaño cuyo trágico final describe Hegel precisamente en esta primera parte de la *Fenomenología*. Pero el papel de la consciencia individual en el proceso general objetivo de la especie no es mera apariencia, a pesar de esa

ilusión de la consciencia subjetiva, sino un monumento real y esencial del movimiento de conjunto.

Aferrándose así a la objetividad que predomina en su visión, Hegel supera el idealismo subjetivo del tipo del de Kant y Fichte; y aferrándose al decisivo papel del individuo, de la consciencia individual, rebasa la concepción mecánica de la especie propia del viejo materialismo, incluido Feuerbach. Recordemos la crítica de Marx a Feuerbach en su sexta tesis sobre éste, porque ella nos ayudará a comprender la dimensión de este logro de Hegel. Marx dice allí sobre Feuerbach: "Por eso la esencia no puede concebirse [por Feuerbach; *N. del T.*] más que como «especie», como generalidad interna, muda, que une *naturalmente* a los individuos."[78] La verdad de la exposición hegeliana consiste precisamente en que Hegel no concibe esa unión, esa conexión, como meramente natural, sino como etapa del proceso general de la "alienación".

Las dificultades de exposición de esta parte de la *Fenomenología*, tal como las hemos expuesto hasta ahora, pueden, pues, resumirse en el sentido de que la consciencia individual se mueve en una realidad "alienada" por la actividad humana misma, pero no ha llegado aún al conocimiento de que la objetividad de esa realidad es el producto de la "alienación" creada por ella misma. El camino de la primera parte consiste precisamente en llevar a la consciencia individual hasta el umbral de ese conocimiento, hasta la trasmutación en ese conocimiento.

El camino del constante desarrollo de la consciencia individual (consciencia-autoconsciencia-razón) lleva, a medida que se desarrolla superiormente la consciencia individual, a conflictos tanto más graves y trágicos con esa realidad "alienada", con objeto de transformar por esos trágicos conflictos el espíritu que hasta ahora era solo en sí (la unidad de la objetividad y la subjetividad en la práctica y la experiencia de la especie humana) en un espíritu que es para-sí y se conoce como tal.

Desde este punto de vista resulta necesario también en otro sentido el camino histórico ligado con el desarrollo superior de los estadios de la consciencia. Cuando Hegel considera su época como el punto del desarrollo del espíritu en el cual éste puede reasumir su "alienación" ya consumada, detrás de esa construcción idealista (cuya crítica daremos más adelante) yace la correcta idea histórica de que la moderna sociedad capitalista ha aportado, en comparación con todas las sociedades anteriores, un máximo social-objetivo de "alienación". Y la trágica forma que asumen al final de esta parte los choques entre la consciencia individual y el en-sí objetivo de la sociedad expresa también una real tendencia evolutiva de la sociedad: la individualidad humana en el sentido actual no es, en realidad, un producto de la naturaleza, sino resultado de un desarrollo milenario histórico social, cuya culminación es precisamente la moderna sociedad burguesa.

Todas las discusiones de Hegel sobre el desarrollo de la consciencia individual en este estadio tienen que concebirse, pues, desde el punto de vista de una tal dialéctica. Sólo así se disuelve la apariencia objetivamente necesaria que cobra forma autónoma en la inmediatez de la consciencia

[78] *Die deutsche Ideologie, loc. cit.*, pág. 595.

individual y se convierte en una forma necesaria de aparición del desarrollo de la experiencia de la especie humana. Hegel presenta del siguiente modo esta dialéctica de la forma de aparición de la consciencia individual: "El concepto de esta individualidad, tal como es, como tal y para sí misma, toda la realidad, es por de pronto *resultado;* todavía no ha expuesto su movimiento y su realidad, y es por tanto puesta *inmediatamente* como *simple ser-en-sí*... Pero esta limitación del ser *no puede limitar el hacer de la consciencia,* pues este hacer es aquí un completo *referirse a sí mismo;* la relación a otra cosa, que sería su limitación, está aquí suprimida... Esta determinada *naturaleza* originaria de la consciencia libre y completa en ella aparece como el contenido propio, inmediato y único de que el individuo es fin; es sin duda contenido *determinado,* pero no es *contenido* más que en la medida en que contemplamos aislado el *ser-en-sí;* en realidad, es la realidad penetrada por la individualidad, la realidad tal como la consciencia la tiene en sí, como individualidad..." [79]

La detallada exposición de las etapas de ese camino sería tarea de un comentario completo a la *Fenomenología del espíritu;* el presente libro no puede proponerse esa tarea. Tenemos que limitarnos al análisis de algunos momentos esenciales, tales que se encuentren en íntima conexión con nuestro específico problema, la relación de Hegel a la sociedad burguesa. El punto de inflexión más importante de la primera parte, el papel del trabajo en la génesis de la autoconsciencia humana, ha sido ya detalladamente analizado cuando hablamos del capítulo sobre "Dominio y servidumbre" (cfr. págs. 324 s.).

Allí destacamos la idea, muy importante en Hegel, de que el desarrollo de la autoconsciencia pasa por el trabajo —es decir, por la consciencia del siervo trabajador—, y no por el señor ocioso. Pero el mero trabajo en la sociedad esclavista y su disolución, consumada como proceso de descomposición del imperio romano, es por de pronto del todo abstracto. Hegel describe diversas formas de ese desarrollo de la consciencia bajo las formas del estoicismo, el escepticismo y el cristianismo naciente (la consciencia desgraciada), subrayando el carácter abstracto de esos estadios de la consciencia, su incomprensión de la realidad, de la actividad humana. Dice Hegel lo siguiente sobre la cosmovisión de la "consciencia desgraciada": "La consciencia de la vida, de su existencia y de su hacer no es más que el dolor sobre esa existencia y sobre ese hacer, pues no tiene más que la consciencia de sus contrarios, como esencia y propia nulidad... Su pensamiento como tal no es más que el zumbido sin forma de las campanas, o una cálida niebla, un pensamiento musical que no llega al concepto, el cual sería la única melodía objetiva inmanente. Sin duda ese infinito y puro sentir interno es su objeto; pero de tal modo que no aparece como conceptuado, sino, por tanto, como algo ajeno... Por eso lo único que puede presentarse a la consciencia es el *sepulcro* de su vida... Puesto que no la [la certeza interna; G. L.] tiene *para sí misma,* su interioridad no pasa de ser la quebrada certeza de sí misma; también, por tanto, es *quebrada* la confirmación que recibiría del trabajo y del

[79] *Werke,* vol. II, págs. 296 s.

goce, o incluso tiene que destruirse esa confirmación, de tal modo que encuentre en ella sólo la confirmación de lo que es para sí, a saber, su propia escisión. La realidad... no es ya para esa consciencia una *nulidad en sí* [como para el estoicismo y el escepticismo; G. L.] ... sino una nulidad como ella misma, una *realidad rota en dos*..."[80]

La dificultad de comprensión del desarrollo histórico en esta sección de la *Fenomenología* consiste, como hemos aclarado ya, en que los acontecimientos y las épocas se siguen y actúan del modo que los prescribe su ser-en-sí en la realidad histórica misma, pero su forma de aparición está determinada por el modo como se reflejan en el desarrollo de la consciencia individual. Por eso destacan con gran claridad en esta sección dos grandes crisis de la humanidad. La primera, la disolución de la Antigüedad y la génesis del cristianismo, ha sido ya esbozada brevemente por lo que hace a sus consecuencias en el desarrollo de la consciencia. La dificultad de su comprensión se debe a que todo lo que aquí queda oscuro no puede aclararse, a causa de la estructura metodológica de la *Fenomenología*, sino en las secciones segunda y tercera, a saber, cuando aparecen claramente los acontecimientos objetivamente históricos y sociales que subyacen al desarrollo de la consciencia, cuando se concibe como estadio del desarrollo objetivamente y en su legalidad propia, ese estadio de desarrollo del automovimiento dialéctico de la especie humana. Pero ya aquí puede apreciarse que, como sabemos, el cristianismo es para Hegel el fundamento ideológico general de la Edad Moderna. El modo esencial de ser de la "consciencia desgraciada", tal como acabamos de describirlo, muestra que para Hegel el cristianismo puede desempeñar ese papel, sobre todo, porque en él la "alienación", la separación individual del suelo natural de una sociedad primitiva, se presenta a un nivel superior y más desarrollado que en las filosofías antiguas que han acompañado ideológicamente ese proceso objetivo de separación o disolución y en las que, según la concepción de Hegel, la reacción de la consciencia ha sido puramente negativa, abstracta, poco atenta a la naciente y creciente alienación.

La segunda crisis de la consciencia individual se desarrolla en la época de nacimiento de la moderna sociedad burguesa y en ésta misma. Tenemos que pasar por alto aquí el curso de desarrollo de la consciencia que describe Hegel entre esas dos crisis, a propósito del cual habla sobre todo del desarrollo del dominio consciente de la realidad externa de la naturaleza. En la segunda gran crisis se nos presentan todos los problemas morales y sociales cuya concepción hegeliana conocemos por sus propias exposiciones, por sus polémicas contra las concepciones sociales y morales del idealismo subjetivo. Para no ampliar demasiado nuestra exposición, tenemos que remitir al lector, por lo que hace, al menos, a los contenidos, a nuestras anteriores reflexiones, limitándonos aquí al aspecto específicamente fenomenológico de estos problemas. Se trata aquí de la dialéctica del enfrentamiento del individuo con la realidad social, a propósito de la cual sabemos ya que esta última aparece en una necesidad no conocida y enigmática para el individuo, como algo ajeno a la prác-

[80] *Werke*, págs. 160, 164, 165, 166.

tica del individuo, y hasta como algo hostil en los casos trágicos extremos. "Por eso la consciencia se convierte en un enigma para sí misma precisamente en su experiencia, en donde debía convertirse en verdad para sí misma; las consecuencias de sus acciones no son ya para ella sus acciones mismas; aquello con que tropieza en la experiencia no es *para ella* la experiencia de lo que ella es *en sí;* la transición no se le presenta como un mero cambio de forma del mismo contenido y de la misma esencia, una vez representados como contenido y esencia de la consciencia, la otra como objeto o esencia *intuida* de sí misma. La *necesidad abstracta* vale, pues, sólo para el *poder de la universalidad* simplemente negativo y sin conceptuar, en choque con el cual se estrellará la individualidad." [81]

Hegel describe entonces diversas formas del comportamiento puramente individual con la realidad, diversos estadios de la consciencia meramente individual: el "placer", que entra en colisión con la "necesidad" y se estrella en ella; la "ley del corazón", según la cual la convicción individual subjetiva del bien de la humanidad pretende prescribir a ésta su ley, para acabar descubriendo que los diversos individuos viven según diversas "leyes del corazón" que se son contrapuestas y a menudo hostiles, y, finalmente, a un nivel superior, la "virtud", la cual quiere mejorar el mundo desde una gran altura subjetiva de pureza moral, para comprobar luego que la necesidad objetiva del "curso del mundo" no se preocupa lo más mínimo por esos postulados objetivos de la moralidad individual.

En todas esas luchas y en todos esos conflictos las diversas "formas de la consciencia" no ven más que la ruina de sus esfuerzos individuales, su aplastamiento ante el desconocido poder de una realidad extraña, ante la cual sucumbe todo lo que su consciencia les prescribía como camino necesario. Sólo el observador exterior aprecia claramente cuáles son las fuerzas activas en esas tragedias filosóficas puramente individuales. "La acción y la aspiración *puramente individuales* del individuo se refieren a las necesidades que tienen como ser natural, es decir, como *individualidad existente.* El que no queden aniquiladas esas sus funciones más generales, sino que tengan realidad, se debe al medio general de preservación, a la fuerza del pueblo entero." [82]

No es oportuno tratar aquí los detalles de ese desarrollo, más propios de un comentario largo. Lo importante es ante todo el principio del desarrollo, en el curso del cual el individuo aprende dialécticamente, a fuerza de golpes de la experiencia, a fuerza de trágicos hundimientos, lenta, progresiva y muy irregularmente, la conexión entre la propia subjetividad y el en-sí desconocido de la realidad social objetiva. El principio de esta historia de la educación de la consciencia individual puede apreciarse ya por lo dicho: es el principio de la conexión real del individuo con la sociedad a través de sus necesidades, la satisfacción de éstas y la creación de las condiciones de dicha satisfacción mediante el propio trabajo. Es muy característico de toda la estructura de la filosofía hegeliana el que las sublimes tragedias de la subjetividad derrotada tengan fre-

[81] *Werke,* vol. II, pág. 275.
[82] Ibídem, pág. 265.

cuentemente lugar en elevadas regiones ideológicas y pongan en movimiento profundos problemas morales; pero que la problemática misma, que a esa altura moral no pudo nunca abandonar la esfera de la contraposición trágica entre principios hostiles y excluyentes, se resuelve por la actividad económica del hombre en la sociedad, incluso filosóficamente, para la consciencia individual de la *Fenomenología*. Por servirnos de una terminología goethiana emparentada con la dialéctica de Hegel, el hombre trabajador es el "protofenómeno" del sujeto-objeto idéntico, de la sustancia haciéndose sujeto, de la "alienación" y de la tendencia a su reasunción en el sujeto. La socialidad en sí de toda práctica humana se acerca objetivamente al máximo a la trasmutación en ser-para-sí en el trabajo, en la satisfacción de las necesidades por el trabajo.

A esta línea de principio corresponde la histórica: el hecho de que en Hegel la superación de esa limitación de la concepción del mundo, la superación de la mera subjetividad de la consciencia individual en la sociedad capitalista, tiene lugar por la actividad económica. Los trágicos fracasos de la consciencia individual que antes hemos esbozado eran, desde el punto de vista de la escala fenomenológica del desarrollo de la consciencia, "la realización de la autoconsciencia racional por sí misma". Al destacar cada vez más concretamente el poder del en sí social, nos acercamos cada vez más intensa y claramente a la sociedad capitalista, al "reino animal espiritual", como la llama Hegel precisamente en esta sección. La consciencia individual alcanza así el nivel supremo que, sin autosupresión, le es dado como "individualidad real en sí y por sí".

Esa realidad surge en Hegel por la socialidad del trabajo. "El *trabajo* del individuo para sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los demás como de las suyas propias, y no consigue la satisfacción de sus necesidades sino por el trabajo de los demás. Del mismo modo que el individuo, en su trabajo *individual*, realiza ya *inconscientemente* un trabajo *general*, así luego realiza el trabajo general como objeto suyo *consciente*; el todo es *como todo* obra suya, por la que se sacrifica, recuperándose así a sí mismo." [83]

Si recordamos la economía hegeliana de todo el período de Jena, y hasta de la segunda mitad del período de Francfort, ese paso no contiene nada nuevo ni sorprendente. La superación filosófica de la reducción de la consciencia individual a sí misma, de su cerrazón en el estrecho mundo de la subjetividad, tiene lugar mediante el conocimiento de la actividad económica del hombre en la moderna sociedad burguesa; tiene lugar porque Hegel infiere filosóficamente de la economía de Smith todas las consecuencias a su alcance. El punto de vista al que hay que llevar a la consciencia individual es, en efecto, la unidad de lo individual y lo social, tanto en sentido objetivo cuanto en sentido subjetivo. Esta unidad está en sí contenida en la propia práctica económica del hombre, en lo que cotidianamente hace. Lo único que importa es que el individuo tome clara y precisa consciencia de las determinaciones objetivas de esta su cotidiana actividad.

Es característico del origen social y filosófico del pensamiento de Hegel, así como de la tendencia básica de la *Fenomenología*, el que la "forma

[83] *Werke*, vol. II, pág. 266.

de la consciencia" en la cual y por la cual se produce el cambio decisivo sea la forma del "egoísmo". Hegel se encuentra en esto a hombros de la filosofía social de la Ilustración, desde Hobbes hasta Helvetius, y especialmente a hombros de la economía de Smith. La legalidad autónoma y la fuerza propia de la individualidad, en las que Hegel ve el principio esencialmente superior de la sociedad moderna respecto de la antigua, se expresan precisamente en el hecho de que ese egoísmo constituye por una parte la realidad inmediata y la justificación subjetiva de la consciencia individual, y, por otra, sin saberlo ni quererlo, es la fuerza motora social más importante de la sociedad burguesa.

Hegel ha expresado más tarde esa contraposición entre la sociedad antigua y la sociedad moderna en una forma muy ideológica: "El desarrollo autónomo de la peculiaridad es el momento que se manifiesta en los antiguos Estados como incipiente corrupción de las costumbres y fundamento último de la ruina." [84] Y entonces aduce el cristianismo como principio esencialmente diferenciador entre la sociedad antigua y la moderna. En la *Fenomenología*, el desarrollo es mucho más directo y terreno. Hegel muestra simplemente la dialéctica del egoísmo, y más precisamente la dialéctica de aquella falsa consciencia en el egoísmo según la cual el individuo sólo es capaz de realizar consecuentemente los principios de su egoísmo en su imaginación, mientras que en la realidad esta su actividad egoísta se trasmuta necesariamente en otra actividad social, socialmente útil, unida con la actividad de los demás hombres y que desemboca en la actividad de la especie humana.

"Cuando ella [la individualidad; G. L.] obra egoísticamente, no sabe lo que hace, y cuando asegura que todos los hombres obran egoísticamente, no afirma sino que ningún hombre tiene consciencia de lo que es la acción." [85]

Esta superación objetiva de la ilusión de la consciencia egoísta no supone, pues, en modo alguno que queden superados, ni siquiera disminuidos, su egoísmo o el papel y la importancia de la práctica individual en la sociedad. Precisamente en este punto, cuando el desarrollo de la *Fenomenología* se encuentra ante la superación del estadio de la subjetividad, cuando Hegel subraya con la mayor intensidad la socialidad en sí de toda práctica humana como la verdad misma escondida tras la ilusión de la consciencia individual, precisamente en este punto subraya Hegel con la mayor intensidad la insuperable significación *social* de la individualidad humana, y ello no según una estilizada sublimidad moral de corte kantiano-fichteano, sino en aquella egoística inmediatez según la cual aparece en la cotidianidad del capitalismo. La vitalidad, el vivo movimiento de la sociedad humana, consiste, según el discípulo de Smith que es Hegel, precisamente en esa actividad egoísta de los individuos: "Es, pues, *la acción y la moción de la individualidad un fin en sí misma; el uso de las fuerzas, el juego de sus manifestaciones*, es lo que les da —pues en otro caso serían lo muerto en sí— la vida, no el en-sí de una generalidad irrealizada, sin existencia y abstracta; ese hacer mismo es

[84] *Rechtsphilosophie, loc. cit.*, pág. 155, § 185.
[85] *Werke*, vol. II, pág. 293.

inmediatamente el presente y la realidad del proceso de la individualidad." [86]

El momento esencial de esta dialéctica es la superación progresiva y creciente de la inmediatez de la actividad subjetiva y, con ella y por ella, de la inmediatez de la consciencia individual: su "alienación" y la conscienciación de la realidad "alienada" no sólo como alienado campo de actividad de la individualidad, sino también, e inseparablemente de ello, como fundamento, contenido y determinación de la individualidad misma, de la consciencia individual. Esta "alienación" tiene lugar por la entrega de la actividad humana a la cosa misma, por la encarnación y la alienación del trabajo en la cosa, sin que ésta sea simplemente un objeto (transformado por el trabajo) de la realidad objetiva externa, sino, al mismo tiempo, un punto nodal de intereses sociales, un cruce de esfuerzos individuales, un punto de trasmutación de lo subjetivo en objetivo.

Estos complicados cruces, esta intrincada interpenetración de actividades humanas y cosas en las que encarnan aquellas realidades, dan lugar a la unidad movida y autónoma del todo social. Su totalidad y su unidad no son, desde luego, inmediatamente conscientes a los individuos que obran en ella. "No lo saben, pero lo hacen", [87] ha dicho Marx. Pero con esa acción no sólo destaca cada vez más claramente la objetividad de estas conexiones, sino también su reflejo en lo subjetivo, aunque a este nivel Hegel se limite a reunir los presupuestos y las condiciones de la verdadera trasmutación de la práctica social en objetividad consciente. Hegel describe del modo siguiente la relación de la consciencia individual al todo: "*El todo* es la penetración móvil de la individualidad y lo general; pero como este todo no existe para esta consciencia sino como la esencia *simple* y, por tanto, como abstracción *de la cosa misma*, sus momentos caen, separados, fuera de ella, y no se agota ni se representa *como todo* sino por medio de la separadora alternancia de exposición y retención", [88] o sea por la relación capitalista de la mercancía.

Ante esas exposiciones —a menudo oscuras y difíciles— de la relación entre "el hacer y el moverse" de la individualidad y la "cosa misma", hay que tener siempre presente que en esa "cosa misma" coinciden los dos aspectos de la mercancía, su natural coseidad como cosa y su coseidad social como mercancía, y ello desde el punto de vista de la consciencia individual, que ve en ella, por una parte, el producto de su propia actividad, el fin de esa actividad, y, por otra, un mero medio de satisfacer sus necesidades, con lo que entra por ambos momentos en las más diversas interacciones con los demás individuos y, por tanto, con el movimiento y la vida de la sociedad entera.

De este modo aparece aquí aquella dialéctica por la cual el hombre, en el trabajo individual, en la actividad económica del trueque, se levanta por encima de la mera subjetividad hasta la generalidad social: un desarrollo que conocemos ya muy bien por las obras del Hegel de Jena. Hegel describe aquí ese proceso del modo siguiente: "Lo que le importa

[86] *Werke*, vol. II, pág. 293.
[87] *Kapital*, vol. I, *loc. cit.*, pág. 79.
[88] *Werke*, vol. II, pág. 312.

[al hombre; G. L.] no es la cosa como *tal cosa suya individual*, sino como *cosa*, como general que es para todos... Los que se consideran o se fingen engañados por esa intromisión deseaban en realidad engañar del mismo modo. Fingen, en efecto, que su acción y su moción son en general algo que no son más que para sí mismos, y en lo cual no tenían más fin que *sí mismos* y su *propio ser*. Pero en la medida en que hacen algo y consecuentemente se representan y muestran a la luz, contradicen directamente por la acción lo que decían pretender, su presunta voluntad de excluir el día mismo, la consciencia general y la participación de todos; la realización es más bien una exposición de lo suyo en el elemento general por el cual se hace *cosa* de todos y debe hacerse tal." [69]

Así la dialéctica del trabajo, de la actividad humana, de la práctica social en general, queda inserta en la dialéctica de la relación mercantil y subordinada a ella. Pues Hegel ve con toda claridad que es imposible conseguir mediante la mera actividad del trabajo el complicado carácter de la objetividad social. La simple "alienación" contenida en la mera actividad del trabajo tiene que asumir una forma complicada, capitalísticamente fetichizada, para poder representar las relaciones humanas como fundamento de la objetividad social en la moderna sociedad burguesa. (En el último capítulo, y en base a la crítica marxista de la teoría hegeliana de la alienación, veremos dónde yerra Hegel en esta exposición de la forma capitalista de la "alienación" del trabajo, y cuáles son las consecuencias concretas de su error.)

Aquí podemos contentarnos, por de pronto, con el resultado de saber a dónde lleva la dialéctica de esas formas objetivas "alienadas", las movidas contradicciones entre la actividad del hombre, su relación a los demás hombres, y su relación a los objetos de su actividad y de la satisfacción de sus necesidades. Hegel resume esos resultados del modo siguiente:

"La consciencia experimenta ambos aspectos como momentos igualmente esenciales, y, con ello, lo que es *la naturaleza de la cosa misma*, a saber, ni sólo cosa contrapuesta a la acción en general y a determinada acción en particular, ni sólo acción contrapuesta a lo existente y libre de esos momentos, *especie* libre de sus *modos*, sino como una esencia cuyo *ser* es la *acción* del individuo *particular* y de todos los individuos, y cuya acción es inmediatamente para *todos los demás*, es *cosa*, y sólo *cosa como acción de todos y cada uno;* la esencia que es la esencia de todas las esencias: la *esencia espiritual*. La consciencia experimenta que ninguno de esos momentos es *sujeto*, sino que más bien se disuelve en la *cosa general misma;* los momentos de la individualidad, que parecían sujetos en su sucesión a la ausencia de pensamiento de esta consciencia, se reúnen en la individualidad simple, la cual es también *como tal* la individualidad general. La cosa misma pierde con ello... la determinación de una generalidad abstracta y sin vida, y es más bien sustancia penetrada por la individualidad; el sujeto, en el cual la individualidad es sí misma, *ésta*, y, al mismo tiempo, *todos* los individuos, y lo general que sólo como tal hacer de todos y cada uno es un *ser*, una realidad, por el

[69] *Werke*, vol. II, pág. 312.

hecho de que *esta* consciencia los sabe como su única realidad y como realidad de todos."[90]

La aclaración de esa conexión posibilita la superación de la consciencia individual en la objetividad social. El "espíritu subjetivo" se convierte aquí en "espíritu objetivo". Hegel termina su primera sección con dos ulteriores capítulos sobre la "razón legisladora" y la "razón examinadora de las leyes". Los dos capítulos contienen una dura crítica de la filosofía kantiano-fichteana como suprema expresión filosófica de ese estadio del desarrollo de la consciencia humana en el cual el punto de vista general de la consciencia subjetiva de la realidad objetiva no se levanta por encima de aquella inmediatez para la cual el mundo objetivo social que se le enfrenta tiene que serle ajeno y hasta hostil. Los contenidos de esta crítica a Kant y a Fichte nos son conocidos ya por las obras de Hegel en Jena; no vale, pues, la pena exponerlos detalladamente.

Tampoco es nueva para nosotros la metodología de la sucesión, a primera vista sorprendente, por la cual Hegel, después de haber llevado hasta la trasmutación en objetividad social la consciencia individual, por medio del análisis del trabajo y de la relación mercantil, introduce además una detallada discusión con la filosofía de un punto de vista ya en realidad superado en aquel estadio. Por las anteriores obras de Hegel sabemos, por una parte, que considera a Kant y a Fichte como los autores de la suprema expresión filosófica de aquella crisis general del desarrollo humano que se revela histórico-socialmente en la Revolución Francesa. Por otra parte, conocemos el aspecto idealista de la "alienación" hegeliana por el cual el filósofo ha visto en las formas "superiores de esa alienación, en las formas más alejadas de la inmediata relación mercantil, formas "espirituales" de un nivel del desarrollo de la alienación que se encuentra más próximo de la autodisolución y autosuperación dialéctica que el "protofenómeno" económico de la "alienación" misma.

Esta metodología idealista de Hegel, que ya hemos encontrado en su economía como superioridad del "ser-reconocido" jurídico sobre las categorías económicas, se repite en este lugar decisivo de la *Fenomenología del espíritu*. El que Hegel vislumbre el real punto de trasmutación hacia el "espíritu objetivo" no en la dialéctica de la sociedad capitalista misma, sino en la filosofía de Kant y Fichte, es expresión de ese mismo idealismo filosófico, al igual que la inversión de la jerarquía entre las categorías jurídicas y económicas en la economía. Sin duda hay que considerar y criticar este momento idealista al estimar la concepción del desarrollo por Hegel. Pero ese momento idealista no puede sino enturbiar, no suprimir totalmente la esencia del desarrollo mismo, la llegada de la consciencia individual al conocimiento de la socialidad por medio de la dialéctica de su propia actividad económica.

b) "Espíritu objetivo".

Con todo eso ha llevado Hegel a la consciencia individual a un nivel en el cual es ya capaz de concebir la propia historia, la historia de la

[90] *Werke*, vol. II, pág. 313.

especie humana en su realidad. Es, pues, metodológicamente comprensible, y hasta absolutamente necesario, que ahora se recapitule otra vez el real decurso histórico desde ese estadio de desarrollo de la consciencia laboriosamente conquistado.

Cierto que ahora de un modo completamente diverso. Lo que en el primer recorrido de la historia era un trasfondo sombrío y enigmático para la consciencia, entonces dada, del desarrollo fenomenológico, aparece ahora en una conexión histórica ordenada y racional. Objetivamente se trata, como es obvio, del mismo decurso histórico; objetivamente, la legalidad de ese proceso histórico es exactamente la misma; objetivamente no se han alterado en ella ni la relación del individuo a la totalidad histórico-social ni el papel del "hacer y el movimiento" subjetivos.

Pero sabemos ya que, para la metodología de la *Fenomenología*, todas las categorías aparecen en su referencialidad al sujeto y se ordenan en relación al desarrollo del sujeto. El nivel superior de la subjetividad significa, pues, una nueva forma de la especial objetividad de esa obra: la esencia de las "formas" de aparición en las cuales, y en cuya sucesión, se expone filosóficamente el camino de la experiencia filosófica de la especie, se ha transformado radicalmente. De aquí resulta la necesidad de exponer en su desarrollo histórico el camino de formación de ese nuevo y superior estadio de la experiencia de la especie, es decir, la necesidad de recorrer otra vez el proceso histórico a ese nivel de la consciencia.

Nos encontramos, pues, ahora en el terreno de la *historia real*, mientras que el primer recorrido del desarrollo histórico, aunque sin duda fue también histórico en sí mismo, no pudo *aún* explicitar las auténticas categorías hegelianas de la historicidad, a causa de la especial naturaleza de la posición fenomenológica de la consciencia ante la realidad. Hegel subraya muy enfáticamente la diferencia cualitativa entre este nivel y el anterior. En las observaciones introductorias a esta sección dice sobre las "formas" que ahora aparecen: "Pero éstas se diferencian de las anteriores porque son los espíritus reales, realidades propiamente dichas, y en vez de formas sólo de la consciencia, formas de un mundo." [91]

En el análisis del mundo antiguo Hegel realiza esa idea metodológica más concretamente y caracteriza aún más acusadamente la diferencia respecto del anterior estadio del desarrollo, y no hay que olvidar que la concreta caracterización de la "forma de un mundo" que aquí da Hegel pertenece al mundo antiguo, y no, sin más, a todo ese nivel de la consciencia. A pesar de ello, creemos que las presentes exposiciones de Hegel iluminarán aún mejor en su concreción la diferencia cualitativa entre el primer estadio y el segundo. "Los seres éticos generales son, pues, la sustancia como lo general, y lo son como consciencia individual; como realidad general propia tiene el pueblo y la familia... En este contenido del mundo moral vemos alcanzados los fines que se ponían las anteriores formas sin sustancia de la consciencia; lo que la razón aprehendía sólo como objeto se ha hecho autoconsciencia, y lo que ésta tenía sólo en sí misma es ahora verdadera realidad. Lo que la observación sabía como algo *previamente dado*, en lo cual no tenía parte alguna la mismidad, es ahora costumbre

[91] *Werke*, vol. II, pág. 330.

previamente dada, pero realidad que es al mismo tiempo acción y obra del que la encuentra dada."[92] Y Hegel ofrece a continuación una detallada crítica de una serie de "formas de la consciencia" antes expuestas, exponiendo el nivel ahora alcanzado —según la terminología de su *Lógica*— como la verdad del anterior.

Nos encontramos, pues, aquí con la historia humana real, pero, de acuerdo con las especiales tareas de la *Fenomenología*, tampoco aquí se expone *in extenso* la historia entera, sino que se destacan aquellas grandes crisis y aquellos puntos de inflexión de la historia que han hecho realmente época en la experiencia de la especie humana, en el desarrollo de la especie humana y de su consciencia de sí misma. De acuerdo con esto, la sección se articula del modo siguiente:

"A. El *espíritu verdadero, la eticidad*." (La sociedad antigua y su disolución.)

"B. El *espíritu autoalienado*, la cultura." (La génesis de la sociedad burguesa, la crisis ideológica de la Ilustración y la crisis mundial de la Revolución Francesa.)

"C. El *espíritu autocerciorado*, la moralidad." (La utopía de Hegel sobre una Alemania bajo dominio napoleónico. Poesía y filosofía del clasicismo alemán como suprema forma ideológica del período napoleónico; solución de la crisis mundial.)

Estamos, pues, ante la exposición de conjunto del problema que ocupa el lugar central en el pensamiento hegeliano desde la crisis de Francfort: la génesis de la moderna sociedad burguesa. La tarea consiste en mostrar, por una parte, cómo tenía que disolverse necesariamente la sociedad antigua y, por otra, cómo las contradictorias formas de la sociedad burguesa ban nacido de esa disolución como estadio superior del desarrollo de la humanidad, y, finalmente, cómo Hegel cree encontrar una "reconciliación" de las contradicciones de esta sociedad. También aquí nos encontramos ante una serie de problemas cuya posición y solución por Hegel nos es ya conocida por sus obras anteriores. No nos detendremos ante esos momentos ya conocidos, sino que subrayaremos sólo lo característico de la metodología específica de esta obra y los nuevos resultados que se desprenden de este nuevo planteamiento.

La novedad se refiere principalmente a la dialéctica de la "alienación". Aunque hayamos ido conociendo cada vez mejor este aspecto de la filosofía hegeliana en el curso del estudio de su actividad en Jena, la *Fenomenología* es la obra en la cual la "alienación" se convierte en concepto central portador de toda la dialéctica. De acuerdo con ello, se repite ahora en la segunda sección, a un nivel superior y modificado, el proceso de desarrollo de la primera parte. En aquel caso el desarrollo iba desde la relación inmediata de la consciencia a un mundo objetivo plenamente ajeno hasta la incipiente comprensión de que la objetividad social tiene su fundamento objetivo en la "alienación". También ahora el camino va desde la inmediatez hasta la plena "alienación".

Pero una y otra significan a este nivel cosas completamente diversas: algo objetivo. Inmediatez es aquí la relación objetiva del hombre antiguo

[92] *Werke*, vol II, pág. 343.

a la comunidad de las ciudades repúblicas democráticas. La disolución dialéctica de la inmediatez es ahora el camino hacia la plena "alienación" en la sociedad capitalista, no es, pues, ya primariamente un proceso de la consciencia. Antes al contrario, es la disolución social objetiva de aquellas formas sociales que han constituido las antiguas repúblicas ciudades, el complicado e irregular camino de desarrollo que, pasando por Roma y el mundo mediterráneo, ha llevado hasta la génesis de la moderna sociedad burguesa. Hegel formula el programa en las observaciones introductorias a esta sección. Empieza la descripción del mundo griego como descripción de la verdadera encarnación de la eticidad, pero, al mismo tiempo, con la comprensión de la necesidad con que tiene que disolverse ese mundo para dar lugar al otro mundo, superior y "alienado", de la moderna sociedad burguesa: "El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en la medida en que es la *verdad inmediata* el individuo que es un mundo. Tiene que proceder hacia la consciencia de lo que es inmediatamente, tiene que superar la hermosa vida ética, y llegar al saber de sí mismo a través de una serie de formas." [93]

La exposición de la hermosa e inmediata eticidad del mundo griego es aquí (y en la tercera sección) un punto culminante del Hegel escritor. Pero como hemos analizado varias veces y detalladamente los problemas principales de la concepción hegeliana de la Antigüedad y de su necesaria decadencia, no nos parece necesario entrar de nuevo en ellos. Basta con hacer algunas observaciones sobre la decadencia de la Antigüedad, sobre las formas de manifestación del espíritu mediante las cuales Hegel describe la génesis de la individualidad ya "alienada" en el Imperio Romano. Esto nos acercará materialmente al hilo del pensamiento de la *Fenomenología* y resultará además adecuado para iluminar, en base a ejemplos concretos, la diferencia entre el primer estadio, el estadio del espíritu objetivo, y el estadio objetivo ahora alcanzado.

Recordemos que en el primero las "formas de la consciencia" de la filosofía estoica y la escéptica y, más tarde, de la "consciencia desgraciada" (cristianismo) han nacido del "dominio y servidumbre". Hegel describe ahora el mismo proceso, pero desde el lado objetivo-social. La situación social griega era, como sabemos, la situación de la eticidad inmediata. Y sabemos también la interrelación entre individuo y sociedad que ha seguido a ello: un hermoso y armonioso desarrollo del hombre a consecuencia de la armonía inmediata entre hombre y sociedad, pero un desarrollo, al mismo tiempo, en el cual la personalidad humana no era sino en sí, en forma inmediata, no alienada. Todo desarrollo de la personalidad (pensemos en los problemas del egoísmo, antes tratados) tiene que ejercer sobre esa sociedad una acción disolvente, disgregadora.

De esa disolución nace, según la concepción de Hegel, el Imperio Romano: la eticidad inmediata se sustituye por el sistema jurídico abstracto. Con lo que sabemos ya de las concepciones sociales de Hegel, no puede sorprendernos que el objetivismo de esa derivación aparezca en tal forma que lo jurídico constituya el momento decisivo. En este punto especialmente, cuando Hegel se propone exponer la forma primera y, por tanto,

[93] *Werke*, vol. II, pág. 330.

más simple y abstracta de la alienación, es natural que lo jurídico sea para él el "concepto simple" de la "alienación"; con el desarrollo de la vida económica en el moderno sentido capitalista, ese "concepto simple" llega a su real desarrollo, a su explicación en un rico sistema de momentos concretos.

Hegel describe del modo siguiente la situación social así surgida y el nuevo sujeto alienado que nace necesariamente de ella: "Lo universal disperso en los átomos de la multiplicidad absoluta de los individuos, ese espíritu muerto, es una *igualdad* en la que *todos* valen como *distributivamente*, como *personas*... Hemos visto hundirse a los poderes y formas del mundo ético en la simple necesidad del destino *vacío*. Este su poder es la sustancia *reflejándose* en su simplicidad; pero el ser absoluto que se refleja en sí mismo, aquella necesidad del destino vacío, no es sino el *Yo* de la autoconsciencia." Esta nueva situación es la sociedad romana, el dominio del derecho abstracto: "este *ser-reconocido* es su [de la esencia; G. L.] sustancialidad; pero es la *universalidad abstracta*, porque su contenido es *esta rígida mismidad*, no la mismidad disuelta en la sustancia. La personalidad ha salido, pues, de la vida de la sustancia ética; es la independencia *realmente vigente* de la consciencia".[94]

Es muy interesante ver cómo vuelve ahora Hegel en este contexto objetivo a las "formas de la consciencia" correspondientes de la primera sección, o sea al estoicismo y al escepticismo. (Y aún más interesante el que esta vez no aluda siquiera a la "consciencia desgraciada".) Hegel formula con extraordinaria claridad su opinión, que no necesita aquí comentario alguno. Sólo vale la pena insistir previamente en la idea básica de que Hegel subraya enérgicamente la identidad de contenido entre la significación de estas formas y la del dominio del imperio romano (es decir, según Hegel, la situación social en el Imperio), declarando además que la segunda es la realidad y la primera es la mera opinión subjetiva sobre esa realidad. "Lo que el *en-sí* era para el estoicismo sólo en la *abstracción* es ahora *mundo real*... por su [del estoicismo; G. L.] huida de la *realidad* no consiguió más que la idea de independencia; es absoluto para *sí* gracias a que no enlaza su esencia con ninguna existencia, sino que la pone en la unidad del pensamiento puro. De este mismo modo el derecho de la persona no está enlazado con una existencia más rica o más poderosa del individuo como tal, ni tampoco con un espíritu general y vivificador, sino que es más bien la unidad pura de su realidad abstracta, como autoconsciencia en general."[95]

Aún más claramente se expresa esta temática cuando Hegel pasa al escepticismo y pone a éste en paralelo con el necesario formalismo de la situación jurídica. Pues aquí muestra que detrás de ambos hay otra fuerza más real, la del desarrollo social, y que ambos son sólo formas de expresión de una situación mundial en disolución y en la cual los elementos constructivos de la posterior sociedad, de la moderna sociedad burguesa, están obrando ya, pero sólo negativamente. Aún no constituyen el sistema conexo, autónomo y automovido de las relaciones "alienadas"

[94] *Werke*, vol. II, pág. 360.
[95] Ibídem, pág. 361.

de los hombres en su práctica social; por eso aparecen como formas de expresión de un poder no reconocido aún, de un poder social casual y arbitrario.

"Pues lo vigente como esencia absoluta es la autoconsciencia como pura *vacía unidad* de la persona. Frente a esa vacía universalidad, la sustancia tiene la forma del *cumplimiento* y del *contenido*, y éste está ahora totalmente abandonado a sí mismo y sin ordenar, pues no está ya presente el espíritu que le sometía y mantenía en su unidad. Esta vacía unidad de la persona es, por tanto, en su *realidad* una existencia casual y un movimiento y una acción sin esencia y que no llega a consistencia alguna. Igual que el escepticismo, él formalismo del derecho carece, pues, de contenido por su concepto, encuentra algo múltiple dado, la posesión, y le imprime, como aquél, la misma abstracta generalidad, por la cual se llama *propiedad*. Pero mientras que la realidad así determinada se llama en el escepticismo *apariencia* y no tiene sino un valor negativo, en el derecho tiene un valor positivo... En los dos casos se trata de la misma *generalidad abstracta;* el contenido real o la *determinación* de lo mío —trátese de posesión externa o de la riqueza o la pobreza interior del espíritu y del carácter— no está contenido en esa forma vacía, ni le importa a ésta. El contenido pertenece, pues, a una *fuerza propia* que es distinta de lo general formal, y que es el azar y la arbitrariedad. La consciencia del derecho experimenta por eso en su vigencia real más bien la pérdida de su realidad y su plena inesencialidad, de tal modo que llamar a un individuo *persona* llega a ser despectivo."[96] * Y Hegel pasa luego a exponer que la privatización de la vida, la transformación de todos los hombres en abstractos sujetos jurídicos, en "burgueses" de acción meramente económica, ocurre paralelamente con la plena decadencia de toda vida pública, con el despotismo cada vez más completo de los emperadores romanos. Conocemos esta exposición por el ensayo sobre el derecho natural, y Hegel la termina brevemente aquí con una corta caracterización del déspota típico, el "Señor del mundo".

Estamos, pues, ante la "alienación" en su forma primera, primitiva y abstracta. Sigue siendo rasgo básico de la periodización histórico-filosófica la concepción del imperio romano como abstracto precursor del capitalismo moderno y la concepción de la Edad Media, muy brevemente tratada, como episodio accidental para el desarrollo del espíritu. La necesidad de este proceso consiste en que, según la concepción de Hegel, el ser social del hombre no puede ser natural, inmediato. Por eso la hermosa encarnación de una tal inmediatez natural en la democracia griega llevaba en sí la necesidad interna de la disgregación. El sujeto tiene que alienarse, enajenarse, cada vez más intesamente, entrando en conexiones sociales cada vez más ricas, haciéndose sujeto-objeto idéntico por su trabajo, por su egoísta "hacer y moverse", para reconocerse a sí mismo progresivamente, en el curso de ese desarrollo, en el curso del despliegue objetivo de la riqueza de las determinaciones sociales, de la cerrazón y la auto-

[96] *Werke*, vol. II, págs. 361 s.

* En el alemán coloquial de los siglos XVIII y XIX, *Person*, "persona", es palabra aplicada a los criados, a las mujeres de moral dudosa, etc. *(N. del T.)*

nomía del moderno sistema económico, en el punto culminante de su alienación, como tal sujeto-objeto idéntico de la práctica social.

El proceso filosófico general que constituye el fundamento de la fenomenología —la conquista de la riqueza de la sustancia por el sujeto (cfr. pág. 459)— cobra su forma más pura y clara en la descripción de ese proceso. Aquí aparecen aquellas esenciales determinaciones de las que Marx ha mostrado repetidamente que están contenidas en la mistificada exposición hegeliana de la "alienación". Pues en este punto se excluyen de la exposición de Hegel tanto la de la naturaleza, cuya concepción aparece en él como mera alienación del espíritu, como pura inversión idealista de las conexiones reales (cosa que Feuerbach ha probado justamente; cfr. pág. 286), cuanto el aspecto mistificador y religioso de su teoría de la "alienación", a saber, su reasunción en el sujeto, la supresión de la objetividad en general como superación de la "alienación"; en esta sección no se presenta todo eso detalladamente, sino sólo apuntado al final. La alienación del sujeto aparece aquí como actividad social de la especie humana, por la cual nace en la sociedad una objetividad producida que sorbe sus fuerzas vitales de la actividad social del sujeto y, haciéndose cada vez más rica, más intrincada, más amplia, aparece para el sujeto en el lugar de la anterior sustancia muerta. Dicho brevemente: al alienarse totalmente, el sujeto se conoce teorética y prácticamente como idéntico con la sustancia.

Sólo partiendo de esta concepción filosófica es comprensible el sentido verdadero de la periodización hegeliana de la historia universal; sólo así es posible apreciar su relativa justificación como concentración del decurso histórico hacia la historia genética de la moderna sociedad burguesa. Hemos dicho ya que Hegel pasa muy rápidamente por la Edad Media. Con unas pocas observaciones alude ligeramente a la relación de los señores feudales con el monarca medieval. Más le interesa la disolución del sistema feudal, y también ahora, como en el escrito sobre la constitución, la forma francesa de disolución del feudalismo y génesis de la monarquía absoluta le parece la forma clásica de este desarrollo.

La orientación histórico-filosófica de Hegel por el desarrollo francés es muy visible en la *Fenomenología*. Junto a Grecia y Roma, cuya real esencia histórico-filosófica ha tratado detalladamente en esta parte, destaca el proceso francés como aquel capaz de representar en su forma pura para la filosofía todo el desarrollo moderno. Desde la disolución del feudalismo hasta la Revolución Francesa, la *Fenomenología* se mueve, pues, exclusivamente en suelo francés. También para la exposición de las luchas ideológicas es Francia la única documentación aducida: la lucha de la Ilustración con la religión tiene lugar en suelo francés, en formas francesas, igual que las luchas sociales y políticas del período. El único escritor citado por Hegel en toda la exposición es Diderot: le cita literalmente, pero no nominalmente.

La forma fenomenológica en que se desarrollan las luchas internas en el absolutismo francés es la contraposición y la dialéctica de poder del Estado y riqueza. Hegel describe cómo los vasallos del reino, independientes en otro tiempo, caen al nivel de cortesanos, cómo la "noble consciencia" de la nobleza (nueva alusión a Montesquieu) se convierte en

mera adulación del monarca. El proceso lo es al mismo tiempo de la trasmutación del "poder estatal" en la "riqueza", frente a la cual había estado en el nivel anterior ajeno y hostil.

Tenemos, pues, ante la vista, en la especial forma expositiva de la *Fe ome ología*, el proceso de progresivo aburguesamiento de la monarquía absoluta. Y vuelve a ser muy característico de Hegel el que, al igual que antes, en el paso del estadio de naturaleza a la civilización, había indicado el trabajo del siervo como camino el espíritu hacia la autoconsciencia, así también ahora descubre el camino del sujeto hacia el ser-para-sí, hacia la real conversión de la sustancia en sujeto, el portador de la real y progresiva alienación histórica, en la "riqueza" burguesa, y no en el absoluto "poder estatal", no en la feudal "consciencia noble". "La riqueza *tiene en sí* misma ya el *momento* del ser-para-sí-mismo." [97]

El contenido ideológico decisivo de esa conmoción es la lucha de la Ilustración con la religión. Para entender plenamente la concepción histórica de Hegel hay que decir previamente que la Ilustración hace según él de las contradicciones que se producen en el seno de la monarquía absoluta en proceso de aburguesamiento, y que Hegel expone la consumación de esa lucha, ideológicamente, como lucha contra la religión, económicamente en la sociedad capitalista desarrollada y su ideología, y políticamente en la Revolución Francesa.

Por lo que hace a la lucha de la Ilustración contra la religión es llamativo lo malparada que sale la "fe" (que es la denominación general de la religión como "forma de un mundo"). Hegel no muestra contenidos reales, real riqueza de pensamiento, más que en la Ilustración. Hay sin duda también en su exposición cierta crítica de la Ilustración que conocemos ya por el período de Francfort, con la protesta de Hegel contra la concepción de que la religión sea engaño consciente del pueblo. Hegel protesta contra esa concepción, pero no en nombre de una verdad material de la religión, sino en nombre del historicismo, de la necesidad histórica de las formas ideológicas en determinados estadios de desarrollo de la humanidad. "Cuando se pone la pregunta de *si es lícito engañar a un pueblo*, la respuesta tiene que ser que esa pregunta es absurda, pues es imposible engañar en esto a un pueblo. Seguramente se puede vender a algunos latón en vez de oro, monedas falsas en vez de las auténticas, seguramente se puede hacer creer a muchos que una batalla perdida ha sido ganada y otras muchas mentiras sobre cosas sensibles y acontecimientos individuales, por lo menos durante algún tiempo; pero la idea misma de engaño queda anulada cuando se trata del saber de la esencia en la cual la consciencia tiene la inmediata *certeza de sí misma*." [98]

Pero la religión gana muy poco con esa defensa, como prueba un paso un poco anterior de Hegel en el que casi roza la crítica religiosa de Feuerbach: "Como tal define correctamente la Ilustración la fe, al decir de ella que lo que para ella es esencia absoluta es en realidad un ser de su propia consciencia, de su propio pensamiento, algo producido por la

[97] *Werke*, vol. II, pág. 388. Recordamos al lector la determinación del dinero como Yo, *Realphilosophie*, vol. II, pág. 257.

[98] Ibídem, pág. 416.

consciencia. Con ello la Ilustración declara que la fe es error e invención de lo que ella, la Ilustración, es realidad."[99]

Mucho más importante es el desarrollo propio de la Ilustración misma. Por los anteriores escritos de Hegel en Jena sabemos que el filósofo ha concebido la filosofía de la Ilustración como síntoma de la gran crisis que culminó en la Revolución Francesa. La *Fenomenología* nos da sobre esa crisis y sobre la concepción hegeliana de la misma un cuadro mucho más claro y detallado. La nueva estratificación de la sociedad que se produce, según Hegel, en la transformación del feudalismo en monarquía absoluta y en el aburguesamiento de ésta, se describe aquí como una interpenetración de "formas" diversas y a primera vista contrapuestas, en las cuales se expresa la conmoción sufrida por todos los fundamentos de las concepciones morales anteriores, por las formas de eticidad social desarrolladas hasta entonces, así como la relativización de esas formas y su transmutación de lo contrapuesto.

Hemos aludido ya brevemente a algunos de esos procesos anteriores, como, por ejemplo, a la transformación de la nobleza feudal en nobleza cortesana, la penetración de todos los órganos e instituciones estatales por el poder del dinero, representado por la burguesía. La descomposición de la eticidad en este período de transición se manifiesta, pues, fenomenológicamente en la trasmutación de la "consciencia noble" en la "miserable", etcétera, y en el hecho de que para nosotros —para el lector filosófico— resulta claro el modo dialéctico de transformarse unas en otras esas posiciones morales.

La "consciencia desgarrada", que es el producto más desarrollado de esa crisis de transición, concibe entonces esta realidad general que se ha hecho dominante. Para esta consciencia, las "formas" y lo que ellas representan social y moralmente no se mezclan ya por obra de un proceso normal; esta consciencia tiene ya claridad y comprensión de lo que realmente está ocurriendo. Considera ese proceso como el de su propio desgarramiento y se considera a sí misma como punto consciente culminante del proceso, y considera su ser-consciente de la dialéctica del proceso como la autoconsciencia del proceso mismo. "El lenguaje del desgarramiento es, empero, el lenguaje perfecto y el espíritu verdaderamente existente de todo ese mundo de la formación y la cultura. Esta autoconsciencia, a la que se añade la indignación que condena su rebajamiento, es de modo inmediato la absoluta autoigualdad en el absoluto desgarramiento, la pura mediación de la pura autoconsciencia consigo misma... El *ser-para-sí* tiene *su ser-para-sí* como objeto, como algo puramente *otro*, y al mismo tiempo, con la misma inmediatez, lo tiene como *sí mismo:* no se trata de que este otro tenga otro contenido, sino que el contenido es la misma mismidad en la forma de una absoluta contraposición, y es existencia propia totalmente indiferente. Está aquí, pues, presente el espíritu *consciente* de su *concepto*, de sí en su verdad, el espíritu de este mundo real de la cultura."[100]

Las ideas básicas de esa exposición de Hegel no nos son del todo

99 *Werke*, vol. II, págs. 413 s.
100 Ibidem, págs. 391 s.

nuevas. Ya en la "Diferencia" Hegel había hablado de la cultura, de la formación, como de un mundo del desgarramiento y, al mismo tiempo, había dicho que ese mundo era un mundo en crisis, pero necesario punto de partida de la verdadera filosofía. También ha subrayado siempre Hegel que el escepticismo real, el que se refiere a la esencia de la cosa, tiene en el reconocimiento de la relatividad de los diversos objetos y conceptos enfrentados un momento de verdad; un momento que puede llevar a conseguir la comprensión dialéctica de la movida unidad de los contrarios.

Hegel incluye ahora esas ideas en el marco general, social y filosófico, de la "alienación". Mediante el desarrollo supremo de la "alienación" se disuelven todos los lazos inmediatos en la sociedad humana, pierden su robustez natural, su inmediato descansar en sí mismos, y entran en el remolino dialéctico de la nueva sociedad capitalista en germen, cuya esencia es la "alienación". Pero la "alienación" no es un proceso externo que pueda cumplirse en el sujeto sin alterarle esencialmente. Sus consecuencias caen sobre la consciencia como un destino externo e inconceptuado. Pero en el nivel supremo de la "alienación", que según Hegel está representado por ese desgarramiento consciente de sí mismo, surge en el sujeto la comprensión del movimiento objetivo que ha producido ese carácter de la realidad y, con él, el suyo propio.

Pocos años antes de la redacción de la *Fenomenología del espíritu* Goethe ha descubierto el manuscrito del genial diálogo de Diderot *Le neveu de Rameau* y lo ha editado en alemán con comentarios. Es muy característico del interno parentesco entre Goethe y Hegel el que Hegel haya sido uno de los primeros en reconocer la importancia artística, ideológica y social de esa obra maestra. No puede en absoluto ser casual el que el diálogo de Diderot sea la única obra moderna citada en la *Fenomenología.*

Pero la comprensión de Hegel es más profunda que la de Goethe en un punto muy importante. Pues para Hegel el diálogo de Diderot no es sólo una obra maestra que caracteriza excelentemente a su época, sino que es el fenómeno de la Ilustración en el que la *dialéctica* aparece ya de un modo consciente. La significación filosófica de la "alienación" es, como sabemos, que, según Hegel, sólo por ella puede expresarse la forma específica de dialéctica que el pensador busca ya desde Francfort. Y en la misma época en que contrapone categóricamente su propia dialéctica a las de Fichte y Schelling, reconoce en el diálogo de Diderot un pariente y precursor de verdad. (Obsérvese de paso que Marx y Engels han compartido plenamente con Hegel esa valoración de la obra maestra de Diderot; Engels ha visto en ese diálogo y en el tratado de Rousseau sobre la desigualdad las primeras grandes exposiciones modernas de la dialéctica.)

Para la *Fenomenología,* el diálogo de Diderot tiene especial importancia por el hecho de que Diderot no obtiene su dialéctica de abstractas consideraciones filosóficas, sino de un tratamiento vivo de los problemas morales de la época. Por eso el diálogo de Diderot se convierte para Hegel en objeto adecuado para exponer su idea histórico-filosófica fundamental, a saber, que la dialéctica, como posesión de la consciencia subjetiva, es también un producto de la vida social, y no mero resultado de un pensa-

miento filosófico abstracto. La filosofía, como suprema condensación del pensamiento humano, tiene, como veremos más tarde, para Hegel una tarea que no es en modo alguno la invención de nuevos contenidos; su función original y propia consiste precisamente en ordenar y aclarar lo producido por el desarrollo social mismo, de tal modo que su suprema legalidad —la dialéctica— aparezca de modo claro y sin falsear.

Esta concepción de Hegel acerca de cómo surge necesariamente en la consciencia, como dialéctica, el autoconocimiento del proceso social y moral, y precisamente en la forma de una comprensión de la vida misma, no todavía en la forma consciente de la filosofía, se expone con ayuda del diálogo de Diderot a propósito de la Ilustración. Las exposiciones de Hegel que contienen el extracto metodológico e ideológico de la obra de Diderot e introducen los pasos de la misma aducidos por el filósofo constituyen un punto de inflexión tan importante en el desarrollo fenomenológico de la consciencia humana que debemos aducirlo detalladamente. El carácter de ese punto de inflexión está ya claro por nuestras anteriores exposiciones y por las palabras de Hegel antes aducidas: hasta el momento, las "formas" fenomenológicas eran objetos de una dialéctica objetiva; ahora, la dialéctica se ha hecho subjetiva, el sujeto "alienado" se ha hecho consciente de toda la dialéctica de la "alienación": "Es [el sujeto; *N. del T.*] esta absoluta y general inversión y alienación de la realidad y del pensamiento; la *pura cultura.* Lo que se experimenta en ese mundo es que ni las *esencias reales* del poder y la riqueza ni sus determinados *conceptos,* el bien y el mal, o la consciencia del bien y del mal, ni la consciencia noble ni la miserable tienen verdad, sino que todos esos momentos se invierten más bien uno en otro, y cada cual es lo contrario de sí mismo. El poder general que es la *sustancia,* al llegar a su propia espiritualidad por el principio de la individualidad, recibe su propia mismidad sólo como nombre, y, siendo poder *real,* es más bien la esencia impotente ella misma sacrificada. Pero esta esencia sacrificada y sin mismidad, esa mismidad hecha cosa, es más bien la vuelta de la esencia a sí misma; es el *ser-para-sí siendo-para-sí,* la existencia del espíritu. *Las ideas* de esa esencia, de lo *bueno* y de lo *malo,* se invierten igualmente en ese movimiento; lo determinado como bueno es malo, lo determinado como malo es bueno. La consciencia de cada uno de esos momentos, juzgada como consciencia noble y consciencia miserable, es más bien en su verdad lo inverso de lo que deberían ser esas determinaciones, o sea lo noble es lo miserable y recusable, cuando esa miseria se trasmuta en la nobleza de la más alta verdad de la autoconsciencia. Formalmente considerado, todo es *externamente* lo inverso de lo que es para *sí;* y lo que es para sí no lo es en verdad, sino que es algo diverso de lo que quiere ser, y el ser-para-sí es más bien la pérdida de sí mismo, y la alienación de sí mismo es más bien su conservación. Lo que ocurre es, pues, que todos los momentos ejercen unos con otros una justicia general, y cada cual está tan alienado en sí mismo cuanto introducido en su contrario, al que invierte también de este modo. Pero el verdadero espíritu es precisamente esta unidad de los absolutamente separados, y precisamente por la *libre realidad* de estos extremos *sin mismidad* llega a existencia como punto medio de ellos... Por eso ese juzgar y hablar es lo verdadero e invencible, que todo lo

domina; lo *único* que *verdaderamente* cuenta en este mundo real. Cada parte de este mundo consigue así que se exprese su espíritu, o, por lo menos, que se hable de ella con espíritu y se diga lo que es. La consciencia honesta [el pensamiento metafísico en el terreno de la moral; G. L.] toma cada momento como esencia permanente, y es la inculta ausencia de pensamiento que consiste en ignorar que cada uno de esos momentos es al mismo tiempo lo inverso. La consciencia desgarrada es, en cambio, la consciencia de la inversión, y precisamente de la inversión absoluta; el concepto es lo dominante en ella, lo que reúne las ideas que en la consciencia honesta se encuentran dispersas, y cuyo lenguaje es, por tanto, el lleno de espíritu." [101]

Teníamos que citar tan por lo largo ese paso porque él señala, en el camino del desarrollo hegeliano de la experiencia de la especie, el punto en el cual la dialéctica aparece ya con plena claridad. Y es de la mayor importancia para la filosofía hegeliana de la historia el que esa aparición de la dialéctica no sea sólo un momento de la vida misma, sino también un producto de la alienación y la enajenación capitalistas de la vida social y personal, o sea que la autoconsciencia no pueda llegar a su real conocimiento, a su conocimiento como elemento y parte de la realidad objetiva, sino en esa alienación.

A esto hay que añadir, como momento importante, el que Hegel caracterice como aparición de esa consciencia de la dialéctica precisamente la filosofía y el arte de la Ilustración. Cierto que la dialéctica que aquí aparece no es aún aquella plena dialéctica que Hegel considera consumada. Leyendo atentamente la exposición de Hegel que acabamos de aducir, se ve que la dialéctica descrita, aunque contiene sin duda el momento de la transición de las determinaciones contrapuestas, no contiene en cambio síntesis dialéctica. Los contrarios se interpretan constantemente y desvelan así la nulidad de todas las representaciones metafísicas de la rígida esencialidad de los objetos, de su abstracta identidad consigo mismo. Pero esa constante trasmutación en lo contrario no tiene dirección alguna. Es un *perpetuum mobile* de la transición de los contrarios unos en otros.

Precisamente por eso la esencia de la sociedad capitalista se expone de un modo dialécticamente más adecuado por el lado que ahora está en el centro de nuestra consideración, desde el punto de vista de la moral social; menos adecuada sería la perspectiva en la cual Hegel lleva esos contrarios a una unidad superior, a una "reconciliación". Por otra parte, es también claramente visible —hemos tratado ya este problema a propósito de la "tragedia en lo ético"— que una tal dialéctica que no contiene en sí ninguna orientación hacia un progreso, hacia un desarrollo superior, sería incapaz de exponer en la línea básica de su progresividad la historia del desarrollo de la humanidad entera en su conexión. De aquí resulta una contradicción en el pensamiento de Hegel, contradicción a la que aún tendremos que referirnos.

Pero en este lugar se trata no sólo de que la consciencia dialéctica del pensamiento humano se consiga en términos generales, sino también de

101 *Werke,* vol. II, págs. 392 s.

cuál es el concreto contexto social, la situación histórica, el contexto de luchas ideológicas en el cual tiene lugar esa llegada a la autoconsciencia ideológica. Y aquí hay que repetir otra vez que Hegel concibe y expone todo este período como una importante crisis de transición de la historia humana, incluso como su crisis más decisiva. Y, por otra parte, que la dialéctica de la "consciencia desgarrada" no es sólo una expresión de esa crisis, sino, al mismo tiempo, el arma decisiva del espíritu humano contra la "fe".

En este contexto destaca Hegel la fuerza irresistible de esas ideas. Toda la exposición de esta sección se desarrolla bajo el signo de la victoria de la Ilustración sobre la religión. Paso a paso es expulsada la religión de las posiciones que ocupó durante milenios, y la dialéctica del movimiento inmanente de los objetos terrenos, del hombre y de sus relaciones sociales, de la consciencia humana y de las cosas sobre las cuales se despliega la práctica humana, ocupa todos los terrenos de la ideología que antes estaban llenos de contenidos religiosos. "La fe ha perdido con esto el contenido que llenaba su elemento, y se hunde en un sordo temblor del espíritu. La fe ha quedado expulsada de su reino, o bien ese reino ha sido saqueado, pues la consciencia despierta se ha hecho con toda la diferencia y la extensión de aquel reino, y ha reivindicado y conquistado como propiedad suya todas las partes de aquel imperio por toda la tierra." [102]

Sin duda sienta Hegel reservas en este punto, pero estas reservas se refieren al posterior desarrollo, a la esfera del "espíritu absoluto", en el que, como veremos, la religión cobra un papel muy distinto. Las reservas que aquí hace Hegel respecto del triunfo irresistible de la Ilustración sobre la fe son, pues, sólo preparativos para el paso al nivel siguiente. En este punto, empero, en el terreno de crisis del nuevo espíritu en génesis, en el terreno de la real vuelta del espíritu a sí mismo por su plena "alienación", la irresistibilidad de la Ilustración es para Hegel un hecho históricamente necesario y progresivo.

El siguiente capítulo de esta sección se titula "La verdad de la Ilustración". Esa verdad, o, según la general terminología hegeliana, ese nivel superior del desarrollo dialéctico, es la sociedad capitalista desencadenada. Ya nos la hemos encontrado en la primera sección de la *Fenomenología*. Allí aparecía, considerada desde el punto de vista de la consciencia individual, como el "reino animal espiritual", como el mundo del egoísmo. Sin duda que con ello han aparecido ya la generalidad y la sociedad de la "acción y el movimiento" del sujeto egoísta, pero lo han hecho en el en-sí del movimiento social, el cual es desconocido aún para el sujeto. Ahora, de acuerdo con el nivel superior de la experiencia de la especie, se formula ya explícitamente la conexión objetiva, aunque siempre en conexión a su vez con el desarrollo de la consciencia humana, en constante referencialidad a ese desarrollo. Por eso aparece aquí ya el real contenido de la "alienación" en su objetividad: "*el pensamiento es coseidad* o *coseidad* es *pensamiento*". [103] Con esto ha alcanzado expresión clara el concepto hegeliano de "alienación". Es de suma importancia para la

[102] *Werke*, vol. II, pág. 432.
[103] Ibidem, pág. 437.

correcta comprensión de la tercera parte de la obra el establecer esto. Pues veremos que el pleno autoconocimiento del espíritu absoluto en el "saber absoluto" no produce desde el punto de vista del *contenido* nada nuevo respecto de este nivel.

Con esto se ha conseguido la abstracción suma en la alienación suma: la esencia de la sociedad capitalista. Al levantar a un nivel superior y más objetivo el anterior concepto del egoísmo meramente subjetivo, Hegel vuelve a sistematizar ideas básicas de la filosofía social de la Ilustración, y renueva en una forma ya dialéctica para el sujeto mismo la teoría ilustrada de la utilidad o explotación.

Es muy interesante comprobar lo que hace Hegel con esa dialéctica que acabamos de encontrar en el terreno de la filosofía moral: por una parte, la generaliza y objetiva, y hace de ella la ley dialéctica del movimiento objetivo de la sociedad capitalista; por otra parte, deriva al mismo tiempo de ella esta teoría de la "utilidad". Al hacerlo parte de la concepción del *perpetuum mobile* dialéctico que acabamos de describir: "Este movimiento simple, como de giro en torno de un eje, tiene que desordenarse, porque es mero movimiento, al distinguir sus momentos... Este movimiento, que se pone *fuera* de aquella *unidad*, es empero con esto el cambio de momentos *que no vuelve a sí mismo*, el cambio de los momentos del ser-*en-sí*, del ser-*para-otro* y del ser-*para-sí;* la realidad, tal como es objeto para la consciencia real de la comprensión pura, la utilidad. Por despreciable que pueda parecer la utilidad a la fe, o a la sensibilidad, o a la abstracción que se llama especulación y que se fija el *en-sí*, ella es aquello en lo cual la comprensión pura consuma su realización y se es *objeto*, un objeto que no niega ya y que no tiene para ella el valor del vacío o del puro más allá. Pues la comprensión pura, como hemos visto, es el concepto existente mismo, o la pura personalidad idéntica consigo mismo, distinguiéndose de tal modo en sí misma que cada una de las distinciones es concepto puro, es decir, no es en lo inmediato distinto; la pura comprensión es pura y simple autoconsciencia, la cual constituye una unidad inmediata tanto *para sí* cuanto *en sí*." [104]

Así presenta Hegel fenomenológicamente la posición de los hombres entre sí en el capitalismo como la forma más alienada y, por tanto, más progresiva y más adecuada al espíritu, de todo el desarrollo de la humanidad. La sociedad capitalista es, según esa descripción, el *perpetuum mobile* de la oscilación entre Cosa y Yo. Cada hombre es simultánea e inseparablemente ambas cosas, en una ininterrumpida oscilación para sí y para los demás. Y sólo porque esa dialéctica se reproduce constantemente, porque los hombres, persiguiendo de ese modo la utilidad subjetiva, realizan la utilidad objetiva, puede mantenerse en marcha el *perpetuum mobile* del capitalismo, el prototipo real de ese estadio de la dialéctica capitalista, en un automovimiento real.

El gran interés de Hegel era traducir los conceptos de la economía capitalista al lenguaje de la dialéctica, como puede apreciarse considerando las muy abstractas consecuencias que obtiene de los citados análisis de lo útil. Formalmente se trata de relaciones totalmente abstractas entre

[104] *Werke*, vol. II, págs. 437 s.

el ser-en-sí, el ser-para-otro y el ser-para-sí; pero si se penetra más profundamente en el núcleo del contenido de esas discusiones abstractas se aprecia que se trata de la dialéctica fenomenológica de la mercancía, de las relaciones mercantiles, estudiadas por Hegel tanto objetivamente, en su automovimiento, cuanto subjetivamente, en su relación a la consciencia del hombre en la sociedad capitalista. "Su *ser-en-sí* no es, por tanto, *ser* permanente, sino que deja inmediatamente de ser algo en su diferencia; pero un tal ser, que no tiene base inmediata alguna, no es *en sí*, sino que es esencialmente *para otro*, el cual es el poder que lo absorbe. Pero este segundo momento contrapuesto al primero, al *ser-en-sí*, desaparece tan inmediatamente como el primero, o bien, como *ser sólo para otro* es más bien la *desaparición* misma, y entonces se pone lo *vuelto a sí mismo*, *el ser-para-sí*... Esta naturaleza de la pura comprensión en el *desarrollo de sus momentos*, ella como *objeto*, expresa lo útil. Es un *subsistente-en-sí* o cosa, este ser-en-sí es al mismo tiempo sólo momento puro; es por tanto absoluto *para otro*, pero tampoco es para otro más que como es en sí; estos momentos contrapuestos están reasumidos en la unidad indivisible del ser-para-sí." [105]

La dialéctica de la mercancía es, pues, el desvelamiento concreto de lo que significa la unidad dialéctica de Cosa y Yo. El doble sentido de la objetividad y la subjetividad de lo útil expresan para Hegel el movimiento de la práctica humana, en la cual y por la cual tiene lugar esta retrotrasformación de los objetos en subjetividad, en relación social. La teoría de la utilidad, tomada de la Ilustración, significa para Hegel la suprema comprensión alcanzable a ese nivel. Es un conocimiento adecuado, y, por tanto, para Hegel, consecución del autoconocimiento del espíritu. Pero no es todavía el último nivel del conocimiento en general, pues no es más que el autoconocimiento, de ese estadio, no de todo el desarrollo que lleva hasta él y más allá de él. "La pura comprensión tiene, pues, como *objeto* en lo útil su propio concepto en sus momentos *puros;* ella es la consciencia de esta *metafísica*, pero aún no la conceptuación de la conceptuación de la misma; no se ha llegado aún a la *unidad del ser* y del *concepto mismo*." [106]

En esta limitación del estadio de conocimiento aquí alcanzado tropezamos otra vez con el problema básico general de la dialéctica hegeliana, con la necesidad absoluta de levantarse por encima del mero autoconocimiento de la sociedad capitalista, necesidad que está enlazada, empero, con la inevitabilidad de realizar esa superación en parte en forma de utopía y en parte en forma de una "reconciliación" acomodadora: la inevitabilidad, esto es, tanto del "positivismo acrítico" cuanto del "idealismo acrítico" en la dialéctica hegeliana.

Pero precisamente a causa de esa complicada multivocidad que resulta para la filosofía hegeliana es absolutamente necesario subrayar con energía cuál es el nivel de consecución del espíritu por sí mismo que repre-

[105] *Werke*, vol. II, pág. 438.

[106] Ibídem, pág. 439. Marx ha visto claramente esta relación de Hegel con la teoría ilustrada de la utilidad. Cfr. *Die deutsche Ideologie, loc. cit.*, pág. 431. En las explicaciones que ofrece a continuación Marx da un detallado esbozo del desarrollo histórico de esa teoría desde Hobbes hasta Bentham.

senta para Hegel lo aquí alcanzado. Hemos podido verlo y comprobarlo a propósito de la dialéctica de la Ilustración desde el punto de vista de la consciencia. En las consideraciones finales del capítulo que estamos estudiando, Hegel se acerca a la misma cuestión, pero por el lado del ser. Hegel afirma que los anteriores estadios de la *Fenomenología* carecían precisamente del mundo, de la realidad inmanente para la consciencia humana. La realizada y desarrollada sociedad capitalista representa desde este punto de vista algo completamente nuevo en la historia: "Lo que faltaba se alcanza en la utilidad en el sentido de que la comprensión pura consigue en ella la objetividad positiva; por eso es consciencia real y satisfecha. Esta objetividad constituye su *mundo;* se ha convertido en la verdad de todo el mundo anterior, ideal o real... Lo útil es el objeto en la medida en que la autoconsciencia lo penetra y en la medida en que la *certeza individual* de sí mismo tiene en él su goce (su *ser-para-sí*); ese penetrarle es comprender, y esta comprensión contiene la esencia *verdadera* del objeto (ese ser penetrado o ser-para-otro); esa comprensión es, pues, *saber verdadero,* y la autoconsciencia tiene inmediatamente la certeza general de si misma, su *consciencia pura,* en esta relación en la que se unifican por tanto *verdad,* presencia y *realidad.* Ambos mundos quedan reconciliados, y el cielo trasplantado a la tierra." [107]

Así, según la concepción de Hegel, corresponde la realidad capitalista a aquella comprensión dialéctica que se ha expresado por vez primera en la Ilustración como autoconocimiento del hombre social. La realidad y la verdad de ambos movimientos, el social real y el ideológico, es el fundamento de la irresistibilidad con la cual se imponen en el mundo de la realidad y en el mundo del pensamiento. Pero el irresistible impulso del espíritu humano hacia el estadio supremo de su desarrollo, hacia el extremo de "alienación" que lleva a la reasunción de la "alienación" en el sujeto, tiene en la *Fenomenología* todavía una tercera, suprema y extrema "forma de un mundo", que es la Revolución Francesa y el Terror de 1793. También aquí subraya Hegel ante todo la irresistibilidad del movimiento. La forma suprema de "alienación", la "libertad absoluta", tenía que nacer según Hegel del capitalismo y la Ilustración, y empezar entonces su marcha triunfal por el mundo. "Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta se yergue en el trono del mundo sin que haya poder capaz de resistirle." [108]

Nos son ya conocidas las ideas de Hegel sobre la Revolución Francesa misma. No necesitamos detallarlas aquí. Nos limitaremos a enumerar brevemente algunos momentos como repetición resumida. En primer lugar, Hegel subraya también aquí que la Revolución Francesa significa una comprensión de la historia universal, y que después de ella no puede volver a repetirse en la antigua forma ninguna de las anteriores "formas". "Todas esas determinaciones se han perdido en la pérdida que experimenta la mismidad en la libertad absoluta." [109] La situación mundial que

[107] *Werke,* vol. II, pág. 440.
[108] Ibídem, pág. 442.
[109] Ibídem, pág. 449. La situación mundial "pacificada" después de la Revolución Francesa no significa, pues, para Hegel una Restauración, una vuelta al *ancien régime.* Esto es también importante para la concepción hegeliana de la situación

ahora nace ha nacido de las ruinas de lo viejo y es su superación real en el sentido hegeliano que ya conocemos. En segundo lugar, la "libertad absoluta", el "terror jacobino", es históricamente necesario también según la concepción de la *Fenomenología:* es la culminación absoluta de la "alienación", el punto de trasmutación en el cual puede producirse su reasunción por el sujeto. "La libertad absoluta ha resuelto, pues, la contraposición de la voluntad general e individual consigo misma; el espíritu alienado, llevado a la culminación de su contradicción —en la cual son aun distintos la voluntad pura y el volente puro— la rebaja a forma transparente y se encuentra en ella a sí mismo." [110]

Pero el nivel de "reconciliación" con la realidad así alcanzado, que es lo que posibilita la "tiranía" del terror jacobino, el papel de "Teseo" de Robespierre para la sociedad burguesa, es en realidad una "reconciliación" con esta sociedad. Esto significa que, al igual que en las anteriores lecciones de Jena, se recusan de la "libertad absoluta" aquellos momentos que, según la concepción de Hegel, pretendían más que la aniquilación de los restos feudales y la liberación de todas las fuerzas de la sociedad burguesa. Hegel llama a la libertad absoluta "la plena interpenetración de la autoconsciencia y la sustancia", pero añade la siguiente decisiva reserva: "una interpenetración en la cual la autoconsciencia, que ha experimentado la fuerza contraria y negativa de su esencia general, no querría saberse ni hallarse como particular y concreta, sino sólo como general, y en la que, por tanto, podría soportar la realidad objetiva del espíritu general, que la excluye como particular".[111]

A pesar de la oscuridad estilística de ese paso, de él se desprende con precisión suficiente que hay que entender por particular el mantenimiento y la liberación de la sociedad capitalista, mientras que lo general como tal significa aquí la trasmutación de la igualdad formal jurídica en una real igualdad social. Sabemos por muchas manifestaciones de Hegel ya aducidas que el filósofo estaba en claro sobre la desigualdad fáctica en la sociedad burguesa, basada precisamente en la igualdad de derechos creada por la Revolución Francesa, y que había considerado realísticamente esa situación social del capitalismo como una situación progresiva y la había aceptado, mientras que rechazaba como "cháchara vacía" (pág. 311) todo intento de rebasar la mera supresión de los privilegios feudales para crear una igualdad real. Por eso el "tumulto" de la "libertad absoluta" tiene que apaciguarse, y de él tiene que nacer la forma perfecta, reconciliada consigo misma, de la sociedad burguesa.

Con esto vuelve a aparecer, en forma modificada a causa, en parte, del cambio de la situación político-mundial y en parte por la metodología de esta obra, el problema que tratamos detalladamente a propósito de la "tragedia en lo ético". Empezaremos por aludir ahora a dicho cambio

germánica. Hegel se niega siempre a que se identifique su concepción con la situación de la Alemania de la época. Así, por ejemplo, en una anotación marginal a las lecciones de 1805-1806: "*Garantía* contra la arbitrariedad. Constitución general de los estamentos, no estamentos territoriales." Es decir, no esa forma de estructura estamental que existía entonces en Alemania. *Realphilosophie*, vol. II, pág. 252.

110 *Werke*, vol. II, pág. 451.

111 Ibídem, págs. 448 s.

de la situación político-mundial. La *Fenomenología* estaba sin duda redactada en lo esencial en el momento de la batalla de Jena, pero antes habían tenido lugar otras muchas hazañas del imperio napoleónico, como Austerlitz, de tal modo que no puede verse en la batalla de Jena algo que pudiera influir, *ex novo* e inesperadamente, sobre Hegel, sino sólo una ulterior confirmación de las concepciones anteriores. De acuerdo con esa actitud de conjunto da Hegel forma a la parte final del "espíritu objetivo" y en ella, especialmente, a la exposición de Alemania.

Conocemos por las cartas a Niethammer la perspectiva política de Hegel en este período. En una de esas cartas, ya después de la caída de Napoleón, Hegel alude a los aspectos decisivos de la transición dialéctica de la Revolución Francesa a la exposición de Alemania como a un paso en el cual se ha anticipado mentalmente al curso de los acontecimientos. Ese paso va inmediatamente a continuación del que hemos citado antes, con la descripción de los efectos positivos e ineliminables de la "libertad absoluta" para el desarrollo del espíritu. Hegel sigue entonces del modo siguiente: "Del mismo modo que el reino del mundo real pasa al reino de la fe y de la comprensión, así también la libertad absoluta pasa de su realidad autodestructora a otra tierra del espíritu autoconsciente en la que vale como verdad en esa irrealidad, de cuya idea goza el espíritu en la medida en que es y sigue siendo *pensamiento*, y este ser encerrado en la autoconsciencia se sabe esencia perfecta y completa. Así nace la nueva forma del *espíritu moral*." [112]

El capítulo sobre el "espíritu moral" es, pues, la exposición de la utopía alemana napoleónica de Hegel. Es notable lo pobre en contenido que es este capítulo comparado con los anteriores. Su contenido esencial es una repetición sistemática de la crítica de las teorías morales de Kant, Fichte y Jacobi hecha en Jena. Lo decepcionante no consiste, naturalmente, en que Hegel se limite a sistematizar sus ideas generales histórico-filosóficas, etcétera. También lo hace en las partes referentes a la Antigüedad o a la Revolución Francesa, y a pesar de ello esas partes son esenciales y ricas porque contienen una exposición en sí misma importante, rica y original, de importantes etapas del desarrollo histórico-social. Aquí, en cambio, en el lugar en que Hegel debería decir propiamente en qué consiste la esencia de la nueva época mundial anunciada en los cursos de Jena, en qué consiste el contenido real de aquel "espíritu moral" como encarnación del cual contempla una Alemania liberada del feudalismo y unificada por Napoleón, no consigue decir más que cosas negativas y críticas, a saber, que ese contenido es la superación dialéctica de las contradicciones internas de la moral de Kant, Fichte y Jacobi.

En sus anteriores exposiciones criticas sobre esos pensadores, Hegel ha apelado siempre a la eticidad social contra las abstractas pretensiones de las diversas formas de idealismo subjetivo. Así, por ejemplo, ha mostrado frente a Jacobi, con toda razón y de modo convincente, la concordancia entre la moral individual y la eticidad general entre los griegos (cfr. pá-

[112] *Werke*, vol. II, pág. 451. Hegel cita a Niethammer este paso en la carta del 29-IV-1814, *loc. cit.*, pág. 372. Es interesante que en la carta las palabras "otra tierra" están subrayadas y Hegel añade entre paréntesis: "al escribir eso estaba pensando en *una tierra* determinada.".

gina 296). Pero ahora no tiene abierto este camino, a consecuencia de las especiales condiciones y de los fines de la *Fenomenología*. Pues aquí tenía que mostrar esa concordancia en la eticidad de una situación social que, en realidad, no existía todavía. Hegel cree, ciertamente, que una Alemania así liberada mostraría aquella forma superior del capitalismo, aquella relación, según Hegel correcta, entre el Estado y la eticidad y la vida económica que Hegel propone en la "tragedia en lo ético" como equivalente moderno de la solución griega ya imposible, pero esa fe es una fe abstracta, sin contenido social, y, por tanto, también filosóficamente vacía y abstracta: es un mero postulado.

Este carácter de postulado, de deber-ser, tan poco frecuente en Hegel, se manifiesta del modo más claro en las consideraciones finales del capítulo, cuando como contenido propio de esa situación social aparece el "espíritu absoluto" encarnado en la religión. Sólo en él está contenida aquella afirmación de la realidad llegada a sí misma, aquella "reconciliación" hacia la que tiende toda la filosofía de la historia de esta obra. "El *Sí* reconciliador en el que ambos Yo abandonan sus *existencias* contrapuestas es la *existencia* del *Yo* ampliado a duplicidad: en él se mantiene igual a sí mismo, y en su completa alienación y en sus contrarios tiene la certeza de sí mismo; es el Dios aparente en medio de ellos, los cuales se saben como saber puro." [113] Sabemos por la concepción filosófica general de Hegel que su "espíritu objetivo" tiene que trascender siempre a "espíritu absoluto". (Cfr. sobre estamento y religión, página 374.) Pero en todos los demás lugares de su filosofía social Hegel da, antes de pasar a esta "reconciliación" una estampa real de las contradicciones sociales que no pueden encontrar según él unificación última y superación sino en esta forma superior. Aquí en cambio queda vacía esa parte positiva, ese aspecto social de la reconciliación, y el pensamiento pasa *inmediatamente* desde los estadios sociales y morales preparatorios a la esfera del "espíritu absoluto".

Aquí se aprecia desde otro punto de vista la diferencia entre la filosofía hegeliana de la historia en el período napoleónico y la del período posterior, diferencia a la cual nos hemos referido ya extensamente (compárese págs. 441 ss.). La "reconciliación" del posterior Hegel es la reconciliación con una situación social *real* —aunque en lo no esencial contenga momentos teñidos de utopía— que es la situación de la Prusia de los años veinte y treinta. Aquí, en cambio, la "reconciliación" tiene todavía un carácter social *puramente utópico*. Es, por una parte, característico de la honestidad filosófica de Hegel el que deje también intelectualmente este lugar vacío de su realidad en vez de rellenarlo con vacíos sueños disfrazados de realidades. Pero, por otra parte, hay sin duda objetivamente una superioridad de la forma posterior de la "reconciliación", una superioridad en contenido económico y social. (El que esa superioridad se pague con un aumento de "positivismo acrítico" es cosa sabida.)

Este especial desarrollo de la historia alemana y la posición de Hegel en ella refuerzan y consolidan en el filósofo el elemento mistificado del "espíritu absoluto". Aquí aparece a veces también en su filosofía histó-

113 *Werke*, vol. II, pág. 508.

rica y social aquella dualidad de tendencias esotéricas y exotéricas de que hablamos a propósito de su filosofía de la religión. (Cfr. págs. 450 s.) En los dos casos se trata, empero, de una complicada interacción y transición entre las dos tendencia, o, a lo sumo, de que se silencien o disimulen determinadas convicciones en los escritos destinados a la publicidad, pero no de un rígido dualismo entre opiniones públicas y opiniones secretas.

El que el "espíritu absoluto" aparezca en primer término ya en la repleción de contenido de la doctrina social se sigue con necesidad del hecho de que, dadas las circunstancias históricas que Hegel intenta siempre considerar realísticamente, no hay ninguna otra posibilidad de determinar una posición histórica para Alemania. En la *Fenomenología*, como hemos visto, la determinación tiene lugar bajo la forma de esa utopía sin contenido del "espíritu moral".

Tras la caída de Napoleón, esta tendencia se manifiesta a veces tan acusadamente que en ocasiones el pueblo alemán no aparece en la historia más que como portador del "espíritu absoluto", como proclamador de la filosofía.

Así dice Hegel, por ejemplo, en su lección inaugural en Heidelberg (1817): "Nosotros [los alemanes; G. L.] hemos recibido de la naturaleza la alta misión de preservar ese fuego sagrado... como en otro tiempo el espíritu del mundo reservó a la nación judía la alta consciencia de que de ella nacería él como nuevo espíritu." [114] Se comprende, empero, que en un pensador como Hegel no pueda dominar mucho tiempo tan extremo alejamiento de la concreta realidad histórica, de la significación actual de la filosofía. En la época berlinesa, la última forma de la "reconciliación", que ya conocemos, pasa a ocupar el lugar de esa radical orientación según el espíritu absoluto.

Pero en el seno de esta tendencia hay un elemento "esotérico". Para el Hegel de este período de transición, el saber absoluto no es sólo ni siempre una mera comprobación conceptual del punto al que ha llegado la historia en la realidad y de en qué consisten las leyes de esa marcha. La concepción hegeliana de la filosofía tiene además en esta época una tendencia paralela "esotérica", la esperanza de acelerar la transformación de la realidad misma, o de acelerar al menos esa transformción, revolucionando el mundo intelectual humano. Así escribe el 28 de octubre de 1808 a Niethammer, todavía en el período napoleónico: "Cada vez me convenzo más de que el trabajo teorético produce más en el mundo que el práctico; si se revoluciona el reino de la representación, la realidad no puede aguantar." [115] Esta tendencia se manifiesta aún más fuertemente en las cartas inmediatamente posteriores a la caída de Napoleón.

Cierto que la tendencia tiene diversas significaciones en las distintas etapas. En la época de la Liga Renana puede significar simplemente un apoyo interno a la línea general de desarrollo que Hegel aplaude en la política de Napoleón. La transformación de la mentalidad alemana puede significar simplemente una aceleración de la liquidación de los restos feudales. En el período de transición entre la caída de Napoleón y la nueva

114 *Geschichte der Philosophie*, vol. I, ed. Glockner, pág. 20.
115 Briefe, *loc. cit.*, pág. 194.

filosofía de la historia de orientación prusiana, esta tendencia "esotérica" cobra un carácter mucho más utópico: es la esperanza de que el espíritu del mundo, a pesar de la evidente victoria de la reacción, se decida de nuevo a ponerse en marcha, aunque desde el punto de vista del Hegel de la época no se ve qué fuerzas podrían llevar a ello. La nueva concepción, ya berlinesa, de la posición de la filosofía respecto de la historia, resumible en la metáfora de la "lechuza de Minerva", es menos compatible con aquella "tendencia esotérica". De todos modos, el diálogo con Heine sobre el verdadero sentido de la identidad de "racional" y "real" alude claramente a la persistencia de dicho "esoterismo" incluso en este período, puesto que en las últimas obras de Hegel hay muchos lugares que permiten una interpretación análoga a la que Heine pone en boca de Hegel en el paso citado.

La mostrada vaciedad del capítulo final y decisivo en el que Hegel trata el desarrollo social mismo indica claramente que para Hegel era imposible objetivamente dominar con el pensamiento las contradicciones de la sociedad capitalista cuya concepción hegeliana hemos tratado al discutir la "tragedia en lo ético". Hegel no está en condiciones de añadir la "reconciliación" en una forma social positiva, en el terreno social, a la profunda y esencial exposición del movimiento en contradicciones siempre reproducidas como tales, a la exposición de la Ilustración, de la economía de la sociedad capitalista y de la Revolución Francesa.

Pero esa forma positiva es una necesidad para su sistema y ello, como hemos visto, tanto desde el punto de vista de la exposición histórico-filosófica de la posición y la significación de Alemania cuanto desde el punto de vista filosófico-social en general, el cual no ha permitido ni podía permitir a Hegel quedarse en la dialéctica que ha descrito a propósito del diálogo de Diderot. La doble y constrictiva necesidad no podía, empero, dar a luz por la fuerza ningún nuevo contenido social. Hegel se limita a indicar el lugar de su sistema en el que debería estar esa forma, pero la forma misma no pasa de sombra sin esencia, de mera transición al "espíritu absoluto". Hemos subrayado la honestidad filosófica con la cual Hegel ha preferido dejar el lugar vacío a rellenarlo con un contenido inventado. Por eso ese capítulo de tan poco contenido contiene, sin embargo, una verdad histórica, pues el atraso social, la vaciedad y la nulidad políticas de la vida alemana de la época era realmente el fundamento histórico del nacimiento del "espíritu absoluto", o de su prototipo en la vida misma, la poesía y la filosofía clásicas alemanas.

c) *"Espíritu absoluto"*.

Hemos visto que el real movimiento histórico-social ha llegado a cierta detención ya en el capítulo final de la sección anterior. El tercero y supremo nivel en el cual la consciencia recorre la historia por tercera vez, desde el comienzo hasta el final, no es en determinado sentido una historia *real*. Es decir, no se trata ya del presente de cada nacimiento de una "forma del mundo", de la real sucesión y génesis de esas diversas formas. El espíritu se ha realizado objetivamente, y con esto tenía tam-

bién que haber alcanzado fenomenológicamente la consciencia el nivel que corresponde a ese desarrollo del espíritu.

Desde este nivel de lo conseguido se lanza una *mirada retrospectiva* a toda la historia sida. En la primera sección, la historia real se había desarrollado, por así decirlo, a espaldas de las "formas de la consciencia", de tal modo que éstas no tenían noticia de sí mismas más que como resultado listo de un proceso por ellas desconocido, y vivían sus necesarias colisiones con el mundo externo como contradicciones abstractas de la subjetividad en general con la objetividad en general; en la segunda sección, las "formas de mundo" eran actores del drama de la historia universal en el que el espíritu progresa hacia sí mismo de forma en forma, y, por tanto, habían vivido ese paso combativamente, en la victoria o en la derrota, pero siempre dramáticamente, como su propio presente histórico; ahora, en la tercera sección, se narra como proceso consumado el gran *epos* de la conexa historia universal. La distinción goethiana y schilleriana entre lo dramático como lo presente y lo épico como lo pasado, distinción que está en la base de nuestra exposición, es en este caso más que una comparación. Pues la distinción de punto de vista entre la segunda y la tercera sección de la *Fenomenología* es la distinción entre el punto de vista de presente y el de pasado. No podemos entender rectamente las exposiciones fenomenológicas de Hegel sobre el espíritu absoluto más que sabiendo que se trata de una mirada retrospectiva sobre el desarrollo, ya concluso, del espíritu, que se trata, esto es, de un conocimiento acumulado de las más profundas legalidades de ese desarrollo, un conocimiento sólo posible al final, *post festmu.*

El propio Hegel ha expresado varias veces ese punto de vista por lo que hace a la *Fenomenología.* Cuando habla de las obras de arte antiguas subraya la diferencia entre la significación que han tenido esas obras para sus contemporáneos y la que cobran en nuestra retrospección. "Así nos da el destino con las obras de aquel arte no su mundo, no la primavera y el verano de la vida ética en la que florecieron y maduraron, sino sólo el encapsulado recuerdo de aquella realidad..., así es el espíritu del destino que nos ofrece aquellas obras más que la vida ética y la realidad de aquellos pueblos, pues, como recuerdo, es la *interiorización* del espíritu que en ellas estaba todavía *exteriorizado*...[116] * En las observaciones finales sobre el saber absoluto se repite con gran énfasis esta misma idea: "Pero la *interiorización* del recuerdo las [las formas superadas del proceso; G. L.] ha conservado y es lo interior y la forma efectivamente superior de la sustancia. Así, pues, cuando este espíritu vuelve a empezar desde el principio su formación, de tal modo que parece partir sólo de sí mismo [es decir, cuando a la *Fenomenología* se añade la *Lógica;* G. L.], empieza en realidad a un nivel superior. El reino de los espíritus que se ha formado de este modo en la existencia constituye una sucesión en la

[116] *Werke,* vol. II, págs. 564 s.

* Las ideas de "recuerdo" e "interiorización" quedan sugeridas por Hegel mediante una sola voz, que él descompone. El término alemán *Erinnerung,* "recuerdo", contiene el prefijo *er,* entre cuyos significados está el de génesis, ascenso al ser, y el tronco *Innerung,* que significa "interiorización". *(Inne* = dentro.) Hegel escribe en este paso *Er-Innerung. (N. del T.)*

cual uno sustituyó a otro y cada cual recibió de los anteriores el reino del mundo."[117]

De acuerdo con ese punto de vista de la "interiorización del recuerdo", Hegel subraya que aquí no aparece ya nada nuevo desde el punto de vista del contenido. La propia historia universal se ha consumado con el encontrarse el espíritu a sí mismo en la objetividad social. Todos los contenidos que puede tener el saber absoluto, la filosofía, surgen de la realidad misma, y no de la filosofía, son producidos por el proceso histórico de autoposición del espíritu. Lo nuevo que surge en este nivel es que el saber absoluto ilumina las conexiones y las legalidades que han dirigido y determinado las luchas históricas, pero que no han sido reconocidas por los héroes dramáticos de esas luchas; ahora aparecen claramente a la consciencia.

En el tratamiento de la religión, que ocupa una parte decisiva de este desarrollo, Hegel habla detalladamente de la especial metodología de esta sección. Dice sobre la relación de la religión a las "formas de la consciencia" y las "formas de mundo" antes tratadas: "Si el espíritu que se sabe a sí mismo posee consciencia, autoconsciencia, razón y espíritu, entonces pertenecen a las *determinadas* formas del espíritu que se sabe a sí mismo las *determinadas* formas que se han desarrollado particularmente en el seno de la consciencia, de la autoconsciencia, de la razón y del espíritu. La forma *determinada* de la religión toma, para su verdadero espíritu, de las formas de cada uno de esos momentos aquella que le corresponde."[118]

Así tiene lugar una reordenación y revisión del materialismo histórico presente, ya elaborado por el espíritu. "De este modo las formas aparecidas hasta ahora se ordenan diversamente de como aparecieron en su sucesión, a propósito de lo cual hay que observar aún brevemente algo imprescindible. En la sucesión considerada, cada momento, profundizando en sí mismo, se extendía hasta ser un todo en su principio característico; y el cosocimiento era la profundidad o el espíritu en el cual esos momentos, que no tienen subsistencia propia, poseían su sustancia. La sustancia es lo que ha desaparecido ahora. . . Si, pues, la serie única anterior marcó mediante nudos los retrocesos en su progresar, pero siempre se continuó en longitud, ahora la sucesión está, por así decirlo, rota en esos nudos, que son los momentos generales, y dividida en muchas líneas que, reunidas en un haz, se unifican sin embargo simétricamente, de tal modo que coinciden las mismas diferencias en las cuales cada una de ellas se conformaba." Y Hegel añade además la observación de que "esas diferencias deben concebirse esencialmente sólo como momentos del devenir, no como partes".[119] Se trata, pues, de una reordenación del material histórico ya conocido para descubrir sus legalidades internas. La exposición, que en la segunda sección era predominantemente histórica, es ahora histórico-sistemática.

Hemos subrayado hasta ahora la diferencia entre la segunda sección

[117] *Werke*, vol. II, pág. 611.
[118] Ibídem, pág. 514.
[119] Ibídem, págs. 514 s.

y la tercera. Pero antes de pasar al análisis de las principales consecuencias filosóficas de esa diferencia, hay que observar que esas diferencias no deben entenderse en un sentido rígidamente excluyente. No se trata de creer que, según la concepción de Hegel, el espíritu se encuentra ante una materia muerta que trata sólo de revisar y ordenar con independencia del decurso histórico para obtener de ella legalidades abstractas.

Antes al contrario: la tercera sección tiene dos direcciones de movimiento, ambas presentes en la esencia de su materia temática. En primer lugar, el modo de tratamiento, la reordenación de la materia, no es abstracta-sistemática, sino, como ya hemos dicho, histórico-sistemática. Es decir, las legalidades en cuya conquista se parte son leyes del movimiento del decurso histórico mismo, cuya concreta esencialidad se expresa en ese proceso, en su desarrollo histórico, en su sucesión histórica. No se trata, pues, de un modo de consideración ahistórico o suprahistórico, sino de una *recapitulación* del proceso total desde el punto de vista superior ahora alcanzado; y en segundo lugar —cosa a la que nos referiremos luego más detalladamente— esta tercera sección contiene un movimiento subjetivo, fenomenológico: el desarrollo de la consciencia hasta el saber absoluto, cuyas etapas están aquí señaladas por el arte y la religión. La recapitulación del desarrollo histórico de la humanidad es, pues, al mismo tiempo la lucha de la consciencia por conseguir su supremo estadio de desarrollo, la capacidad de conceptuación adecuada del mundo en la ciencia de la filosofía. Recordemos que, en su polémica con Schelling, Hegel ha hablado de la obligación en que está la ciencia de alargar una escalerilla a la consciencia común para que pueda subir al punto de vista filosófico; ahora estamos en presencia de los últimos y supremos escalones de esa escalera.

Al analizar y criticar la filosofía de Hegel hemos indicado varias veces que el "espíritu absoluto" es precisamente el ámbito de elección de las tendencias idealistas y mistificadoras del filósofo; aún habrá que decir mucho más sobre ese aspecto del "espíritu absoluto". Pero sería un completo error no ver en el "espíritu absoluto" más que ese aspecto mistificador. Esto estuvo de moda en la época de predominio del positivismo en la concepción burguesa del mundo, y esa herencia del más trivial positivismo sigue viviendo en nuestra sociología vulgar.

La consideración sociológica vulgar de la historia parte de que todo fenómeno histórico está completamente aclarado en cuanto que se ha descubierto su génesis social. (No tenemos espacio aquí para hablar de cómo la sociología vulgar trivializa y deforma incluso la génesis social.) Pero no olvidemos que el materialismo histórico, como defensores del cual contra el idealismo suelen presentarse los sociólogos vulgares, asume en este punto una posición contrapuesta básicamente. Marx, Engels, Lenin y Stalin no han pensado nunca que el contenido material, la verdad objetiva de una teoría científica, quede resuelta con el descubrimiento de su "génesis social". Aunque descubriéramos con el mayor detalle y con verdadera finura todos los motivos sociales por los que ha tenido lugar en los siglos XV-XVI precisamente la transformación de la astronomía por Copérnico, Galileo y Kepler, este análisis no suministraría aún respuesta alguna a la cuestión del contenido veritativo de la nueva astronomía, ni resolvería

el problema de sí y en qué medida esas nuevas teorías reflejan correctamente la realidad objetiva de la naturaleza.

Marx ha trazado esa distinción con la mayor claridad por lo que hace al arte. Luego de un detallado y profundo análisis de las condiciones genético-históricas de los *epos* homéricos, escribe Marx: "Pero lo difícil no es entender que el arte y el *epos* griego están enlazados con determinadas formas de desarrollo social. La dificultad consiste en que todavía siguen ofreciéndonos goce artístico y, en cierto sentido, siguen valiendo como norma y modelo inalcanzable."[120] En su *Materialismo y empiriocriticismo* y en sus cuadernos filosóficos, Lenin ha sentado las bases metodológicas para la consideración dialéctica de la objetividad del conocimiento.

Es, pues, sumamente importante comprender que la concepción del "espíritu absoluto" representa en Hegel la tendencia filosófica a esa objetividad. La filosofía de los siglos XVII y XVIII ha contrapuesto frecuentemente objetividad e historicidad, y ha puesto la objetividad del conocimiento en una contraposición ruda y adialéctica con la génesis histórica de todas las formaciones de la sociedad humana y del pensamiento humano. Una de las más importantes reorientaciones que ha obrado Hegel en filosofía es la orientación al auténtico historicismo. En el pensamiento de Hegel impera el esfuerzo por concebir todos los fenómenos de la vida social, incluída la filosofía, como producto de un proceso histórico de progresión unitaria, y toda institución social, toda obra de arte y toda idea como resultados de la época en que nacieron.

Pero esta transformación del modo de consideración filosófica en el sentido de un amplio historicismo terminaría en un mero relativismo si Hegel se hubiera quedado en las afirmaciones antes esbozadas. Si su filosofía tenía que llevar a conocimientos objetivos, y en especial a la fundamentación de la objetividad del conocimiento, tenía que subrayar también esta otra faz de la problemática.

Esta otra faz se subraya efectivamente en el "espíritu absoluto". Los fenómenos del desarrollo de la humanidad pertenecen, según Hegel, a la esfera del "espíritu absoluto" precisamente a causa de su contenido objetivo en verdad. Las formaciones históricas del espíritu objetivo nacen y perecen con el nacimiento y la desaparición de las condiciones históricas que determinan su existencia. Pero este proceso produce ininterrumpidamente el dominio de la realidad objetiva hasta entonces no penetrada por el hombre. Y los resultados de este proceso no se insertan sólo en la continuidad histórica del desarrollo, sino que, además, en la medida en que son estadios reales para la captación adecuada de la realidad por el hombre, mantienen una existencia más allá de las condiciones temporales de su génesis y más allá del momento histórico que los produjo con necesidad. Por este aspecto de su existencia constituyen momentos del "espíritu absoluto". Y desde este punto de vista se hace comprensible por qué en el lugar antes citado Hegel decía que en el "espíritu absoluto" no aparecen momentos nuevos en cuanto al contenido, sino sólo aquellos que han producido el proceso histórico y que ahora aparecen en otra ordenación.

120 *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Einleitung, *loc. cit.*, pág. 269.

Pues la eficacia histórica actual de una teoría, por ejemplo, no es directamente idéntica con su contenido veritativo. Hegel ve claramente que las dos caras de la cuestión tienen que tratarse metodológicamente por separado. La primera pertenece al ámbito del espíritu "objetivo"; la segunda, a la del espíritu "absoluto".

La separación y el simultáneo enlace entre el espíritu objetivo y el absoluto es en Hegel, al mismo tiempo, un paso adelante respecto de la concepción mecanicista del progreso histórico en la mayoría de sus precursores.

Antes de Hegel no sólo se ha contrapuesto por lo general, de un modo rígido, historia y verdad objetiva, sino que también se ha visto comúnmente en la historia un progreso paulatino, de ascenso rectilíneo. La unidad dialéctica de espíritu objetivo y espíritu absoluto, que contiene al mismo tiempo una separación dialéctica y una contraposición, da a Hegel la posibilidad de exponer dialécticamente irregularidades en el desarrollo histórico, progresos, por ejemplo, que contienen momentos regresivos, o involuciones que en determinados respectos han dado la base de posteriores progresos. Está claro que muchos pensadores de relieve han visto y hasta han formulado claramente estas irregularidades del desarrollo histórico. (Piénsese, por ejemplo, en el papel de la Antigüedad como término de comparación en la crítica de la división capitalista del trabajo que se encuentra en muchos importantes ilustrados.) Pero la dialéctica hegeliana es la primera forma plena de elaboración filosófica de la historia en que tales contradicciones del desarrollo no se registran sólo como hechos, sino que se conceptúan además histórico-filosóficamente y se insertan en el método histórico de exposición del proceso del desarrollo. (Vico es el único que tal vez pueda considerarse como precursor de Hegel en este punto.)

El modo retrospectivo de consideración de la tercera sección de la *Fenomenología* tiene además otro aspecto metodológico importante y fecundo. Marx ha indicado que las formas inferiores de desarrollo no pueden conceptuarse adecuadamente más que desde las formas superiores ya constituidas. Las tendencias evolutivas de la historia descubren su verdadera conexión, su verdadera significación, cuando aquellas formas superiores se han hecho ya realidad histórica. En la tercera sección de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel intenta apresar en retrospectiva la historia evolutiva misma de la conceptuación del mundo desde el punto de vista de su propia dialéctica, considerada como la suprema forma de ese conceptuar. Las tendencias dialécticas que han aparecido y obrado consciente o inconscientemente —sobre todo inconscientemente— en el curso de la historia van a resumirse ahora como un proceso unitario que lleva a esa forma plena y adecuada de la dialéctica.

Hegel distingue al hacerlo tres grandes etapas del desarrollo de la consciencia: arte, religión y filosofía. Más tarde tendremos que hablar de esa deformación idealista de la concepción hegeliana por la colocación de la religión. Lo que nos importa ahora es iluminar brevemente una genial idea hegeliana de gran alcance. Hegel no ha presentido sólo que lo racional y correcto se ha manifestado muchas veces en formas poco racionales y poco adecuadas, sino que, además, ha considerado tarea de

la filosofía el descubrir y elaborar la "razón de la historia" que alienta en cada fenómeno y en cada tendencia evolutiva.

Pero, además de eso, Hegel estaba muy lejos de la posterior limitación académica que no descubre ni reconoce importantes innovaciones intelectuales, descubrimientos de nuevas conexiones dialécticas, más que cuando aparecen con el ropaje oficial de la filosofía escolar y la correspondiente etiqueta. Hegel es, por el contrario, de la opinión de que la humanidad ha luchado en el curso de la historia por el dominio intelectual de la realidad en las formas más diversas y por los más diversos caminos. Así se esfuerza por exponer el proceso general y sus etapas particulares según la realidad, y no según los estrechos prejuicios gremiales de los filósofos. Por violentamente que haya combatido y recusado entre sus contemporáneos toda exposición no estrictamente filosófica, toda literatura filosófica, sabe muy claramente que las grandes obras de arte del desarrollo de la humanidad, por ejemplo, los *epos* homéricos, las tragedias y las comedias griegas, Shakespeare, Diderot o Goethe, junto con su alto valor estético e inseparablemente de éste, significan grandes etapas de la conquista intelectual y el dominio de la realidad por el hombre. Hemos visto que Hegel ha recusado categóricamente la hinchazón schellingiana del arte que convierte a éste en el órgano propio del conocimiento de lo absoluto; pero esa recusación no le ha llevado a estrechar su punto de vista.

El espíritu absoluto significa en su perspectiva el esfuerzo de Hegel por concebir la conquista de la realidad por la especie humana como un proceso grande, complicado e irregular en el cual la filosofía tiene la obligación de reconocer y valorar los diversos pasos sin prejuicios, según su significación real, histórica y dialéctica.

El camino del "espíritu absoluto" por el arte y la religión hasta la filosofía tiene, empero, aún otra significación en la que se expresan las específicas cuestiones de la dialéctica hegeliana. El saber absoluto, nivel supremo, según Hegel, del conocimiento humano, tiene en él una específica significación idealista: la reasunción de la "alienación" en el sujeto, es decir, la plena superación y supresión de la objetividad de la coseidad. Hasta el último capítulo de nuestro trabajo no podremos ofrecer la crítica final de esta teoría hegeliana. Ya aquí, empero, tenemos que aludir a algunas cuestiones metodológicas que se encuentran en íntima relación con este problema. La exposición del proceso histórico real, que nos ha ocupado en la sección anterior, no lleva más que a la consumación absoluta del proceso de la alienación. Hemos visto cómo la Ilustración, el capitalismo y la Revolución Francesa constituyen el punto culminante de ese camino de la supresión de toda inmediatez natural, el camino de la "alienación" consumada.

Hemos visto también que el intento hegeliano de empezar el movimiento inverso ya en la vida social misma ha fracasado por su honestidad filosófica.

La etapa del "espíritu moral" significaría, según el esquema hegeliano, el punto en el cual empieza ese movimiento contrario en la vida social. Pero el esquema se queda en esquema, es decir, se señala en el desarrollo el lugar en el cual debería empezar la reasunción de la "alienación" en el sujeto, pero el lugar mismo queda vacío en la exposición filosófica.

Veremos que esto tiene profundas raíces sociales que van más allá de las condiciones históricas de la situación de Alemania que hemos analizado ya, y que sólo la concreta perspectiva de una situación social que resuelva realmente las contradicciones del capitalismo puede también mostrar el camino de resolución del problema de la "alienación", mientras que en Hegel nos encontramos ante un problema falsamente planteado, lo que es lo mismo que un seudoproblema, de tal modo que a consecuencia de esa situación social la conexión que él ha presentido acertadamente no puede ser resuelta por él de un modo satisfactorio.

Por ahora nos limitaremos a repetir que la dialéctica hegeliana presiona en el sentido de la reasunción de la "alienación" bajo la forma de supresión de la objetividad cósica. Cuanto más adecuada es la captación del mundo, tanto más claramente tiene que aparecer en ella, según Hegel, esta tendencia. Esta orientación específica de la dialéctica hegeliana determina entonces los demás aspectos de la función metodológica del espíritu absoluto. El erguirse por encima de la historia inmediata, cuyos resultados importantes, fecundos y positivos desde el punto de vista del método acabamos de analizar, se convierte en un esfuerzo por suprimir otra vez el carácter real de la realidad, por transformar la objetividad en puro ser-puesto por el sujeto, en la identidad de sujeto y objeto, por consumar el proceso de transformación de la sustancia en sujeto. Esta necesidad determina no sólo la esfera entera del espíritu absoluto, sino también su estructura, su sucesión en niveles o estratos. La sucesión hegeliana —arte, religión, filosofía— está esencialmente determinada por la intensidad con que se expresa a cada uno de esos niveles la tendencia específica última de la dialéctica hegeliana, la supresión de la objetividad cósica.

También en esto se mantiene Hegel fiel a la metodología que ha ofrecido en sus observaciones introductorias a esta sección. El espíritu absoluto no debe aportar nada que sea plenamente nuevo respetco del desarrollo histórico real: lo único que tiene que hacer es aclarar filosóficamente de un modo completo lo que dicho desarrollo ha producido ya. Por eso enlaza Hegel con los resultados que conocemos ya por su exposición de la Ilustración y del capitalismo: "*La cosa es Yo;* en realidad, en ese juicio infinito ha quedado superada la cosa; ya no es nada en sí; ya no tiene significación sino en relación, sólo *por el Yo* y por *su relación* al mismo. Este momento resulta para la consciencia en la pura comprensión e ilustración. Las cosas son simplemente *útiles,* y sólo deben considerarse en su utilidad." [121]

Se recordará que ya a propósito de la filosofía de la Ilustración habíamos llegado a eso, y a eso llega efectivamente la correcta y justificada tendencia hegeliana a la superación de la "alienación": a la resolución de toda rígida coseidad en procesos dialécticos; aunque, naturalmente, Hegel hace el presupuesto idealista de que sin sujeto no es posible una tal coseidad en proceso. Pero el descubrimiento de conexiones esenciales a ese nivel de "alienación" consiste en que ésta se aplica exclusivamente al proceso social, y la interacción entre sujeto y objeto, la resolución de las

[121] *Werke,* vol. II, págs. 596 s.

formaciones sociales fetichizadas en relaciones interhumanas movidas y contradictorias, revela momentos esenciales del proceso social.

Sabemos, empero, que esta exposición de la alienación y este modo de superación de la misma no podían bastar a Hegel. Hegel tenía que rebasarlos, y entonces es cuando adopta la forma puramente mistificada de la superación de la coseidad como tal. Hegel enlaza aquí con el estadio supremo del espíritu objetivo, con el estadio o nivel de la moralidad, y dice:

"La autoconsciencia *formada* que ha recorrido el mundo del espíritu extrañado ha engendrado por su alienación la cosa en tanto que sí misma, y por eso se tiene aún en ella, y sabe la heteronomía de la cosa, o sea que la cosa no es *esencialmente* sino un *ser para otro;* o bien sabe plenamente la *relación*, es decir, lo único que constituye la naturaleza del objeto, expresada, y en este sentido la cosa es para ella *algo que es-para-sí*, que expresa la certeza sensible como verdad absoluta; pero ese *ser-para-sí* como momento que desaparece pasa a su contrario, el entregado ser para otro... En la medida en que la consciencia moral separa de la mismidad la *existencia* en su representación del mismo, lo vuelve a reasumir en sí." [122]

Hegel caracteriza, pues, claramente la consciencia moral como la forma que lleva al espíritu absoluto y cuya función esencial es precisamente esa transición. Con esto justifica a posteriori el que, como ya hemos visto, en la consciencia moral no aparezcan contenidos sociales nuevos. Esta forma es precisamente para Hegel ya el comienzo de la reasunción de la "alienación", el comienzo de la "Er-Innerung". Con esta descomposición etimologizante de la palabra, Hegel quiere añadirle otra significación. No se trata del mero recuerdo en el que se recapitula una vez más un proceso por la memoria humana (o por la mistificada memoria del espíritu), sino que se trata de subrayar lo "interno" en contraposición a la "alienación". "Er-Innerung", recuerdo e interiorización, es la expresión para el movimiento reasuntivo de la "alienación" por el sujeto. Así se justifica definitivamente el que en esta sección no pueda aparecer por principio ningún contenido nuevo. El espíritu ha creado, según Hegel, los objetos de su actividad y de su realidad en el curso del proceso de "alienación". Consecuentemente, el proceso reasuntivo que es la "Er-Innerung" no puede consistir según esta concepción más que en superar y suprimir las formas de la coseidad ya creadas, en reasumirlas en el sujeto.

El estadio supremo de la *Fenomenología* señala el saber absoluto frente a la religión, porque en él esa tendencia se expresa pregnante, clara y consecuentemente, mientras que, como veremos, el carácter de representación que tiene la religión le prescribe aún a ésta cierta conservación de la coseidad y, por tanto, una inadecuación en la realización suprema del sujeto-objeto idéntico. Hegel escribe sobre la relación entre ambos niveles. "Así, pues, lo que en la religión era *contenido* o forma de la representación de una *alteridad* es aquí [en el saber absoluto; G. L.] propia *acción* de la *mismidad*... Lo único que añadimos aquí es, por una parte, la *reunión* de los momentos diversos cada uno de los cuales representa en su principio la vida del entero espíritu y, en parte, la fijación del concepto en forma de

[122] *Werke*, vol. II, pág. 597.

concepto cuyo contenido se habría ofrecido ya en aquellos momentos y bajo el modo de una *forma de la consciencia.*" [123]

Antes de empezar el análisis de los principales problemas de esta sección queremos destacar algunos momentos en los que se expresa la especial diferencia de esta sección respecto de las anteriores. Hegel se encuentra, en efecto, en una ilusión cuando cree que lo único que tiene lugar aquí es el doble movimiento del recuerdo recapitulador y del "recuerdo" interiorizador de los objetos ya producidos por el proceso. Como este movimiento reasuntivo, esta superación de a "alienación" como supresión de la objetividad en general no es un movimiento interno de la historia misma que haya descubierto Hegel, sino un movimiento que ha invertido para coronar su filosofía, para resolver las dificultades específicas —idealistas y, por tanto, irresolubles— de su dialéctica, tienen que surgir también desde el punto de vista del contenido problemas nuevos que resultarán en su mayor parte, como era de esperar, y tanto histórica cuanto sistemáticamente, deformaciones de los logros ya conseguidos. Se entiende sin más que un pensador del rango de Hegel es capaz de expresar incluso en esas difíciles circunstancias algunas verdades importantes, algunas determinaciones esenciales.

Pe o ante todo hay que observar que el papel de la religión se invierte totalmente respecto de lo que ocurría en la segunda sección. En ésta la religión desempeñaba un papel secundario junto a la Ilustración. Aquí, por el contrario, se disminuye el papel de la Ilustración, y la función de la religión en el desarrollo de la consciencia de la humanidad se sitúa resueltamente en el centro. Esto puede apreciarse ya en el hecho de que toda la exposición del arte se convierte en una sección de la religión. La Antigüedad, por ejemplo, se trata ahora como la "religión del arte". Esta nueva distribución de papeles es especia mente llamativa en la historia de la Edad Moderna. Por el hecho de que la religión, el cristianismo, se convierta en el centro de todas las consideraciones, surge un cuadro histórico completamente nuevo y contrapuesto al que hemos observado en la segunda sección.

Esta contraposición entre los cuadros históricos de las secciones segunda y tercera revela por sí misma aquel principio antagónico y contradictorio de la dialéctica hegeliana del que ya hemos hablado repetidamente y al que volveremos en el curso de la detallada exposición del problema de la concepción hegeliana de la religión. Aquí nos limitaremos a aludir por anticipado a algunos momentos. En primer lugar, es muy característico de Hegel el que su línea "esotérica" sobre la religión se exprese precisamente en los lugares en que se propone describir la historia real en su decurso real, o sea en la segunda sección. En segundo lugar, es a su vez característico de las contradictorias tendencias de la concepción hegeliana de la "alienación" el que la cuestión de la naturaleza quede prácticamente sin tratar en la segunda sección. Esta sección es casi total y puramente histórico-social. Los problemas de la filosofía de la naturaleza, especialmente los de la relación de la consciencia individual a los contenidos y formas objetivas de a naturaleza, desempeñan un gran papel en la pri-

[123] *Werke*, vol. II, pág. 602.

mera sección. Luego reaparecen en la tercera, para que su coseidad pueda reasumirse en el sujeto exactamente igual que los contenidos sociales. En esto se manifiesta muy pregnantemente la duplicidad de la concepción de la alienación: en sus aspectos realmente fecundos, esa concepción se refiere a la real actividad social del hombre; en su generalización idealista se convierte, en cambio, en una anulación de la objetividad cósica en general. Pero mientras que Hegel consigue hablar de un modo muy concreto, gradual y esencial sobre el proceso de alienación en la sociedad, no puede decir sobre la "alienación" de la naturaleza, de acuerdo con la real situación filosófica, nada que no sea meramente mistificador y declarativo.

Indiquemos además que tampoco aquí realiza Hegel consecuentemente su principio, y que precisamente por esa inconsecuencia resulta ser el gran historiador y filósofo que es. Aún hablaremos del papel de la Ilustración en la génesis de la dialéctica tal como ésta se muestra en la tercera sección de la obra. Aquí nos limitaremos a apuntar que, en la exposición de la Antigüedad, Hegel acentúa resueltamente las tendencias antirreligiosas e ilustradas de la tragedia y la comedia. Cierto que en la exposición hegeliana, igual que en la realidad histórica, esas tendencias se dirigen contra la forma griega de la representación de Dios, contra la religiosidad antigua. Pero caracteriza toda la línea "esotérica" de la filosofía hegeliana de la historia el que no dé casi ni una figura culminante del proceso ideológico en la que no aparezcan y se subrayen tales tendencias ilustradas que disuelven la religión.

A continuación aducimos sólo unas breves observaciones en las que Hegel condensa esa función de la tragedia y la comedia: "Este destino consuma la despoblación de los cielos —de la mezcla sin pensamiento de la individualidad y la esencia—, mezcla por la cual la acción de la esencia aparece como inconsecuente, casual e indigna de la esencia... La expulsión de tales representaciones sin esencia, exigida por los filósofos de la Antigüedad, empieza, pues, ya en la tragedia..." [124] Muy análogamente, pero de un modo aún más resuelto, habla sobre la comedia: "*La comedia* tiene, pues, como primer aspecto el de que la autoconsciencia real se represente como destino de los dioses. Estos seres elementales no son mismidad como momentos *generales,* ni son, por tanto, reales. Están, ciertamente, armados de la forma de la individualidad, pero esta forma es sólo imaginada y añadida, y no les compete en sí y para sí; la mismidad real no tiene un tal momento abstracto que añadir a su sustancia y contenido. El sujeto está, pues, por encima de un tal momento como pueda estar por encima de una cualidad individual, y, cubierto con esa máscara, expresa la ironía de la misma, que quiere ser algo para sí." [125]

Por último, tenemos que aludir a otra peculiaridad de esta tercera sección. Es ésta la única vez en la *Fenomenología* que Hegel se refiere a la historia de Oriente. En la primera sección aparecieron sin duda el llamado estado de naturaleza y la transición del mismo a la civilización, pero en el capítulo sobre "Dominio y servidumbre" ese camino lleva a

124 *Werke,* vol. II, págs. 556 s.
125 Ibídem, pág. 558.

la forma antigua de la esclavitud. En la segunda sección empieza la historia real con la democracia griega. Aquí, cuando la historia de la religión aparece como el contenido supremo de la historia, como la forma más profunda de lucha de la humanidad por el dominio intelectual de la esencia y la legalidad del mundo, Hegel cree tener el derecho de apelar retrospectivamente a las épocas del desarrollo que no han aparecido en su exposición de la historia real. Esta prehistoria es también importante para la tercera sección porque en las religiones orientales las relaciones mistificadas de los hombres a la naturaleza orgánica e inorgánica desempeñan un gran papel, y Hegel puede, por tanto, utilizar esas religiones para poder describir los primeros intentos de reasunción de la objetividad de la naturaleza como primeras etapas del camino general hacia la superación o supresión de la coseidad en general.

Esta suprema historia del espíritu es, pues, para Hegel —como para Feuerbach más tarde— una historia de la religión. Pero la concepción hegeliana constituye aquí desde todo punto de vista algo violentamente contrapuesto con la de Feuerbach. Por una parte, Hegel se limita mucho menos que su gran sucesor materialista a la historia de la religión, pues en las secciones anteriores ha dado ya una amplia y rica historia profana del desarrollo de la humanidad. Por otra parte, la historia de la religión es en Feuerbach una crítica materialista, un desenmascaramiento materialista de las religiones, mientras que en Hegel esa exposición tiene que llevar precisamente a un restablecimiento del papel de la religión en el desarrollo de la humanidad y en el sistema de la filosofía, después de su gran devaluación en las exposiciones anteriores.

Este doble movimiento de la filosofía hegeliana, esta superación y restablecimiento de la religión, ha sido reconocido y criticado por Feuerbach ante todo. Su crítica, ciertamente, no se refiere de modo directo a la *Fenomenología del espíritu*, sino a todo el sistema de Hegel; pero afecta a las debilidades esenciales del método incluso de las partes de la filosofía hegeliana que nos ocupan en este libro. El resumen de la crítica feuerbachiana, a saber, que la filosofía hegeliana supera la teología cristiana y luego la vuelve a poner, afecta también a los momentos esenciales de la tercera sección de la *Fenomenología*, especialmente si se lee teniendo a la vista los resultados de la segunda sección. Feuerbach dice: "Sin duda la materia se pone en Dios, es decir, se pone como Dios, y poner la materia como Dios es tanto como decir «no hay Dios», o tanto como superar la teología y reconocer la verdad del materialismo. Pero al mismo tiempo sigue presuponiéndose la verdad de la esencia de la teología. Por eso se niega el ateísmo, la negación de la teología, con lo que la filosofía restablece la teología. Dios no es *Dios* sino por el hecho de que supera y niega la materia, la negación de Dios. Y sólo la negación de la negación es, según Hegel, verdadera posición. Por eso al final nos encontramos en el lugar del que partimos al principio, en el seno de la teología cristiana." [126]

Cierto que también en esta esfera de la "Er-Innerung", de la reasunción de la "alienación", Hegel ofrece una crítica de la religión, y esta

[126] Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 21. *Werke*, *loc. cit.*, vol. II, pág. 301.

crítica constituye uno de los contenidos principales de esta sección. Pues Hegel quiere progresar desde la superación incompleta y sólo representativa de la coseidad en general hasta su plena superación en el mundo del concepto, en la filosofía. Pero el contenido de esta crítica se contrapone totalmente a la crítica materialista de la religión. Hegel parte, por un lado, de que los contenidos y momentos esenciales del autoconocimiento dialéctico del espíritu están contenidos en la religión, es decir, de que la religión realiza de un modo correcto en cuanto al contenido el proceso esencial de reasunción de la "alienación", y hasta de que los momentos positivos de la síntesis dialéctica, los momentos de la "reconciliación", no se hacen conscientes sino en la religión. Por otra parte, quiere probar que estos momentos de la dialéctica correcta no pueden conseguir su forma suprema en el seno de la religión sino de un modo incompleto.

La filosofía está, pues, también en Hegel, en una posición crítica respecto de la religión; también en él es una crítica de la religión. Pero esa crítica no se propone —como se propone el materialista Feuerbach— desenmascarar la no-verdad interna del mundo de representación religioso ni reconducir los contenidos deformados por la religión a lo que son realmente. La crítica hegeliana de la religión es más bien una conservación, una eternización de todos los contenidos de la religión, con una mera crítica de su forma de manifestación, de su carácter de *representación*. Como es natural y veremos, también esa crítica pasa al terreno de los contenidos y contiene por ello cierta negación también de los contenidos religiosos, pero su tendencia fundamental apunta, como ha subrayado justamente Feuerbach, al restablecimiento de la religión y de la teología.

La ambigüedad de toda la toma de posición hegeliana ante la religión resulta muy clara en esta sección de la *Fenomenología*. La religión es para Hegel un mero estadio intermedio en el proceso real de autoconsecución del espíritu, pero —según la línea principal de las exposiciones en esta sección— ese estadio intermedio es necesario. Al presionar hacia la "reconciliación" a consecuencia del carácter específico de la dialéctica hegeliana, las "formas" de Hegel tienen que tender también hacia la religión. La importancia de la religión consiste para Hegel, por una parte, en que los contenidos de la vida histórica que constituyen el contenido del saber absoluto se mueven, por la forma religiosa, en la dirección por él deseada hacia la reasunción de la "alienación" en el sujeto, y, por otra parte, en que las categorías principales de la síntesis dialéctica aparecen sobre todo en las formas religiosas (es decir, como veremos, en forma imperfecta e inadecuada).

Es muy característico de toda esa ambigüedad de la concepción hegeliana de la religión el que, a pesar de esa línea básica imperativamente impuesta por los momentos esenciales de su dialéctica idealista, también las tendencias reales y no-religiosas a la dialéctica llegan a expresarse. Hegel indica explícitamente dos caminos que llevan a la dialéctica, y destaca al hacerlo que la forma de la dialéctica que hemos conocido ya en la Ilustración aparece en sentido fenomenológico antes que la religiosa y posee la forma del ser-para-sí, que es la superior en opinión de Hegel. Dice sobre esto el filósofo: "Esta reconciliación de la consciencia con la autoconsciencia resulta, pues, producida por los dos lados: por un lado en el

espíritu religioso, por otro lado en la consciencia misma como tal. Los dos lados se diferencian en el sentido de que el primero es esa reconciliación en la forma del *en-sí*, y el segundo en la forma del *para-sí*. Cuando se les contempla, empiezan por aparecer separados; en el orden en el cual se presentaron sus formas, la consciencia ha llegado a sus momentos y a su unificación mucho antes de que la religión haya dado a su objeto forma de la autoconsciencia real."[127] De esta consideración se seguiría inmediatamente la superfluidad de la religión. Si la consciencia humana, como ha mostrado Hegel a propósito de la Ilustración, ha llegado a clara comprensión subjetiva de la contradictoriedad dialéctica de la existencia y del pensamiento (dialéctica en la forma del ser-para-sí) antes de que la religión haya llegado a ese estadio, parece como si Hegel no necesitara el estadio intermedio de la religión para tener ya la dialéctica plenamente desplegada.

Hemos visto repetidamente que hay en Hegel importantísimos motivos de diversa naturaleza que le impiden recorrer este camino hasta el final. En primer lugar, la concepción idealista del sujeto-objeto idéntico exige la superación de la coseidad objetiva como tal; pero la dialéctica expuesta no consigue más que transformar la coseidad de las cosas en proceso, no mistificarlas en la culminación idealista de la dialéctica hegeliana. En segundo lugar —y esto es esencial—, al quedarse a ese nivel de su dialéctica, dadas las concretas circunstancias sociales de su actividad, dada la limitación histórica de su horizonte, Hegel se encuentra ante un dilema cuyos dos cuernos rechaza como consecuente y honesto pensador, lo que le obliga a buscar un tercer punto de vista superior, un *tertium datur*. Hemos mostrado las dos caras al analizar socialmente ese dilema: el quedarse en la dialéctica de la que ahora hablamos significaría un escepticismo romántico frente al desarrollo social, o sea la mera denuncia de la contradictoriedad de éste, punto de vista que coincidiría en algún punto con la economía de Sismondi. Pero si se buscara y encontrara una "reconciliación" "inmanente" de estas contradicciones, esa reconciliación tendría que encontrarse en la línea de Bentham, del mismo modo que no es en absoluto casual que el cumplimiento real de esa dialéctica, el "cielo en la tierra" que describe Hegel como conclusión, sea precisamente el mundo de la "utilidad". (Los ilustrados prerrevolucionarios, como Helvetius por ejemplo, eluden estas consecuencias precisamente por su situación histórica prerrevolucionaria: el "principio de utilidad" es en ellos la exigencia de la destrucción de los restos feudales, de la génesis de la sociedad burguesa, y no una filosofía del capitalismo ya desarrollado y dominante.)

Hegel se encuentra, pues, ante el dilema que Marx ha descrito como irresoluble para el pensamiento burgués. Marx habla de la diversidad de la individualidad tal como la producen las sociedades subdesarrolladas por una parte y el capitalismo por otra, y da una aplicación de contenido a ese planteamiento que se encuentra muy próximo del problema hegeliano. Dice Marx: "Por ridícula que sea la nostalgia de la originaria plenitud, no menos ridícula es la convicción de que hay que quedarse en esa plena vaciedad. La concepción burguesa no ha rebasado nunca una mera contra-

[127] *Werke*, vol. II, págs. 598 s.

posición a la romántica, y por eso ésta la acompañará hasta su bienaventurada muerte como autorizado contrario." [128]

El *tertium datur* real, la perspectiva de la sociedad socialista, está cerrada para Hegel por motivos que ya conocemos. El filósofo ha recusado siempre una solución romántica, y sus concepciones sobre la sociedad y el Estado eran, como sabemos, de tal naturaleza que no podía siquiera considerar una solución en la línea de Bentham. Así se ve Hegel obligado —no sólo en razón de las tendencias idealistas generales de su pensamiento— a rebasar ese tipo de dialéctica y buscar otra posibilidad de solución.

En este punto el camino religioso se ofrece muy naturalmente a la tendencia idealista. Pero por la última cita de Hegel hemos visto que él ha buscado en la filosofía una síntesis de ambos caminos, de ambos tipos de dialéctica. La empresa no podía terminar con un resultado unitario y satisfactorio. Pero precisamente esa búsqueda en el "fertilizante de la contradicción" y la ambigua toma de posición de Hegel ante la religión así condicionada, determinan de un modo inescindible la grandeza y la limitación de sus resultados en el terreno de la construcción de la dialéctica. La orientación hacia la religión lleva a la estructura de la forma específicamente hegeliana de la dialéctica: inmediatez a superar —alienación— reasunción de la alienación en el sujeto. Con esto aparece en su exposición y crítica de la religión precisamente lo inverso de la crítica materialista feuerbachiana: no se trata de reconducir y resolver consiguientemente el mistificado contenido de la religión en su fundamento "humano" (Feuerbacb), no se trata de reducirlo a su fundamento histórico-social y resolverlo de este modo; por el contrario, ese contenido es lo que hay que conservar según Hegel, y mistificar aún más: la crítica se dirige exclusivamente contra la forma de aparición de esos contenidos, contra la *representación*, la cual expresa inadecuadamente, según Hegel, ese correcto contenido.

Hemos expuesto detalladamente los motivos sociales que empujan a Hegel hacia el idealismo. Ahora vemos cómo ese idealismo mismo se encuentra en los mitos de la religión y llega realmente a sí mismo mediante la superación (preservadora) de dichos mitos. Esta verdad de la religión es para Hegel la dialéctica de la "alienación" y de su reasunción, la *Er-Innerung*, el recuerdo interiorizador. Sólo en éste puede expresarse lo que según la dialéctica hegeliana falta a la "cultura" o "formación", a saber, el momento de la unidad sintética, de la "reconciliación". Los mitos de la religión, especiahnente los del cristianismo, son, pues, mistificados por Hegel por el procedimiento de hacer aparecer en ellos las protoformas de la dialéctica hegeliana, la tríada dialéctica, la "alienación" y su reasunción, etc., como verdadero contenido de la religión. La religión ofrece así aparentemente a Hegel una realidad histórica, un movimiento histórico en el que esas formas del movimiento de la realidad y del pensamiento aparecen como surgidas de la cosa misma.

La ambigüedad de la posición de Hegel ante la religión aparece aquí

[128] Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, vol. I, pág. 80.

en su forma suprema. Por una parte, la religión histórica tiene que ser el real movimiento histórico que ha sido, y, al mismo tiempo, la forma de la consciencia en la que se expresan las formas superiores de la relación del hombre al mundo circundante histórico-social creado por él mismo. Para conseguir esto, todos los mitos de la religión tienen que reducirse a las categorías de la dialéctica hegeliana. Hegel expone sucesivamente cómo las categorías fundamentales de su propio sistema aparecen en la Creación del mundo, en la relación de Dios a los hombres, en la Trinidad de personas de Dios, en la muerte del Redentor, etc. Pero, por otra parte, la crítica arranca ya de esa mistificación misma. Y ello en dos sentidos: en primer lugar, esas categorías religiosas resultan insuficientemente humanas, es decir: la proyección mítica de lo humano en lo divino, que es la operación realizada por la religión y aun e agerada por Hegel, hace oscuro al hombre mismo, en el cual y en cuya consciencia ve Hegel la clave de todos los problemas, y al que se esfuerza por reducirlos todos. La religión tiene que representar, según Hegel, la identidad de la naturaleza humana y la divina. Pero lo hace de un modo imperfecto, y al criticar esa imperfección, Hegel no se da cuenta de que ha sido él mismo el que ha llevado al extremo la mistificación religiosa. En segundo lugar, y en rotunda contradicción con el punto de vista recién descrito, lo que enseña la religión, lo que se representa la comunidad religiosa, sigue siendo para Hegel demasiado terreno, demasiado "alienado" y cósico-objetivo. El concepto no ha llegado aún a sí mismo como concepto en la religión, en la fe religiosa de la comunidad.

No consideramos necesario exponer aquí con detalle esta interpretación de la dogmática cristiana en sentido hegeliano, esa introducción hermenéutica de categorías hegelianas en la teología cristiana, ni la correspondiente crítica del cristianismo (en la cual, para decirlo brevemente, lo que Hegel critica en el cristianismo es que éste no exprese míticamente de un modo adecuado su dialéctica). Nos contentaremos con algunos ejemplos para que el lector pueda ver cómo interpreta Hegel la religión cristiana y cómo procede, desde esa interpretación, a la crítica correspondiente. Hegel expone, por ejemplo, el tránsito dialéctico del espíritu abstracto a la realidad en la forma, poco más o menos, en que más tarde realizará en la *Enciclopedia* la transición de la lógica a la filosofía de la naturaleza. Lo que hace aquí es atribuir tácitamente ese sentido a los mitos cristianos e interpretarlos y criticarlos consecuentemente: "El espíritu sólo eterno o abstracto se hace, pues, *otro* a sí mismo o entra en la existencia, e inmediatamente en la *existencia inmediata. Crea*, pues, un *mundo.* Esta *creación* es la palabra de la representación para expresar el *concepto* mismo en su movimiento absoluto, o para e presar que lo simple absolutamente dicho o el puro pensamiento, por ser lo abstracto, es más bien lo negativo y, por tanto, lo autocontrapuesto u *otro.*" [128] O bien, cuando habla de la muerte de Cristo: "Lo que pertenece a la *representación* —que el espíritu absoluto, como *individual* o, más bien, como *particular*, representa en su existencia la naturaleza del espíritu— queda aquí trasladado a la autoconsciencia misma, al saber que se mantiene a sí

[128] *Werke*, vol. II, pág. 579.

mismo en su *alteridad*; por eso, en realidad, éste no *muere* al modo como se representa la *muerte real de lo particular*, sino que su particularidad muere en su generalidad, es decir, en su *saber*, que es la esencia reconciliándose consigo misma... La muerte del mediador asumida por la mismidad es la superación de su *coseidad* o de su particular *ser-para-sí*; este *particular* ser-para-sí se ha hecho autoconsciencia general." [130]

Hegel critica la religión porque en ella no aparecen en forma adecuada las relaciones dialécticas, los "misterios últimos" que el propio Hegel ha empotrado en ella. Me limitaré a aducir un ejemplo también de esto: "Pero la *representación* de la comunidad no es este pensamiento *conceptuador*, sino que tiene el contenido sin su necesidad, y lleva al reino de la consciencia pura no la forma del concepto, sino las relaciones naturales entre el Padre y el Hijo. Al comportarse así, incluso en el pensamiento, por el modo de la mera *representación*, tiene sin duda presente la esencia, pero los momentos de ésta se disgregan por causa de aquella representación sintética..., y en parte se retira de ese su objeto puro y no se refiere a él sino externamente; le ha sido revelado por extraños, y en esta idea del espíritu no se reconoce a sí mismo, no reconoce la naturaleza de la pura autoconsciencia." [131]

Es muy característico de la ambigüedad de la concepción religiosa de Hegel el que, aun subrayando enérgicamente la inadecuación de la representación respecto del concepto, el filósofo no vea en ella más que un problema formal del modo de aparición de las verdades últimas y definitivas, ni busque elemento material alguno en el efecto deformador de la representación. En un lugar anterior de su exposición, cuando esta relación de la representación a la religión no se ha puesto aún en el punto central, Hegel se expresa sobre esa cuestión material o de contenido de un modo rudo y grosero: "Cuanto más puro es el concepto mismo, tanto más necia es la representación en que se hunde cuando su contenido no es como concepto, sino como representación... y la *ignorancia* de esa consciencia... es la misma conexión de lo alto y lo bajo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo vivo al establecer la conexión del órgano de su suprema realización, el órgano de la reproducción, con el órgano de la micción." [132]

El espíritu tiene, pues, que rebasar la religión. El sujeto-objeto idéntico no se consigue aún en la comunidad religiosa. "Esta no tiene aún consciencia de lo que es; ella es la autoconsciencia espiritual que no se es aún a sí misma como tal objeto, o que no se abre a consciencia de sí misma, sino que en la medida en que es consciencia tiene representaciones contempladas... Al producirse *en sí* esa unidad de la esencia y la mismidad, la consciencia tiene sin duda además esta *representación* de su reconciliación, pero sólo como representación. Y no consigue satisfacción sino añadiendo a su pura negatividad la significación positiva de su unidad con su esencia, pero ese añadido es *externo*; así, pues, su satisfacción adolece siempre de la contraposición de un más allá. Por eso su propia recon-

130 *Werke*, vol. II, págs. 589 s.
131 Ibídem, pág. 577.
132 Ibídem, págs. 262 s.

ciliación aparece en su consciencia como algo *lejano*, como una lejanía en el *futuro*, como reconciliación producida por otra *mismidad* [por Cristo; G. L.], y, por tanto, también como una lejanía en el *pasado*... Por eso aunque su reconciliación está en su corazón, está aún dividida de su consciencia, y su realidad es aún quebrada." [133]

Por eso la verdadera reconciliación, la verdadera superación, no puede conseguirse más que en el saber absoluto. Aquí aparece la suprema ambigüedad de Hegel en su posición ante la religión. Por una parte, inyecta como misterios en el cristianismo todos los contenidos de su dialéctica, y así salva especulativamente el cristianismo. Pero, por otra parte, suprime con eso mismo esa salvación especulativa de la religión, pues aniquila a ésta como religión.

Por todo eso está tan justificada la crítica de Feuerbach que consiste en evidenciar una mezcla de tendencias ateas y teológicas en la filosofía de Hegel. Efectivamente, no sólo pensadores de tendencia atea han descubierto esa tendencia en Hegel, y la han criticado por tímida (como hace Feuerbach), o, por el contrario, la han separado cuidadosamente, como "ateísmo esotérico", del cristianismo exotérico del filósofo (como han hecho Heine y Bruno Bauer) —a propósito de lo cual hay que decir que ha sido Feuerbach el que ha dado con la verdad sin fantasías interpretativas—; no sólo eso, sino que los pensadores auténticamente religioso-reaccionarios no han aceptado jamás la solución hegeliana, ni han reconocido jamás, ni podían reconocer, en ella una expresión filosófica de la esencia religiosa del cristianismo. En otro contexto hemos citado la sentencia del Friedrich Schlegel convertido al catolicismo, según la cual en la dialéctica hegeliana hay algo peor que el ateísmo, a saber, el satanismo. Un pensador muy digno de seria consideración por su autenticidad reaccionaría, el filósofo danés de la religión Sören Krierkegaard, de determinante influencia en la actual "filosofía de la existencia" irracionalista, ha dedicado libros enteros a refutar la concepción hegeliana de la religión. Sus concepciones son muy interesantes para nosotros como síntomas, como confirmación, por parte del enemigo, de la ambigüedad de la actitud de Hegel ante la religión.

Y es importante precisar que la polémica de Kierkegaard empieza precisamente en el lugar en el cual la religión tiene que ser un momento del espíritu absoluto, es decir, cuando, aunque sea de modo imperfecto, debe compartir la objetividad dialéctica de la filosofía. Este objetivismo de Hegel —y hemos visto que la "salvación" hegeliana del cristianismo consiste precisamente en dar objetivamente a sus mitos las formas supremas de la dialéctica absoluta— es precisamente lo que combate Kierkegaard, como estrictamente contradictorio de la esencia de la religión, de la esencia del cristianismo. "Si el cristianismo es esencialmente algo objetivo, lo que corresponde es que el observador sea objetivo, pero si el cristianismo es esencialmente la subjetividad, es un error que el observador sea objetivo... Si el que especula es al mismo tiempo creyente (como afirma), tendría que haberse dado cuenta hace mucho tiempo de que la especulación no puede cobrar jamás para él la importancia que

[133] *Werke*, vol. II, págs. 591 s.

tiene la fe. Precisamente como creyente está infinitamente interesado por su bienaventuranza eterna y está cierto de ella en la fe. (Nota: Del mismo modo que se puede ser creyente, no de una vez para siempre, sino diariamente, con el espíritu cierto de la fe enlazada con un interés personal y apasionado infinito.) Pero él no construye la bienaventuranza eterna sobre su especulación, sino que más bien maneja ésta de un modo desconfiado, para que no le tiente y le arrastre de la certeza de la fe (que tiene en todo momento en sí misma la infinita dialéctica de la incertidumbre) al saber objetivo indiferente. Dialécticamente es, pues, la cosa muy simple, Si el creyente dice que está construyendo su bienaventuranza eterna sobre la especulación, se contradice ridículamente, pues la especulación, en su objetividad, es del todo indiferente a su bienaventuranza eterna, a la mía y a la tuya, mientras que ésta se encuentra en el avasallador sentimiento de uno mismo que se consigue con el máximo esfuerzo. Al mismo tiempo miente ese creyente al afirmarse tal... Para el que especula no puede siquiera plantearse la cuestión de su personal bienaventuranza eterna, precisamente porque su tarea consiste en prescindir siempre de sí mismo y hacerse objetivo, y desaparecer así ante sí mismo para convertirse en la fuerza contempladora de la especulación." [134]

Hemos citado tan extensamente la recusación de Hegel por Kierkegaard no sólo porque su propia toma de posición desenmascara a los modernos intérpretes irracionalistas de Hegel mejor que cualquier polémica, sino también porque con ello aparecen claramente en su contradictoriedad las dos tendencias divergentes hacia la renovación de la religión surgidas en el idealismo de la Edad Moderna. Como es natural, esa contradicción se produce *en el seno* del idealismo. Pero sería erróneo identificarlas por ello, sin observar las diferencias sociales y filosóficas que hay entre ambas.

Kierkegaard representa la renovación religiosa irracionalista y vitalista, tendencia ya surgida durante el período que Hegel vivió en Jena, durante el cual estuvo representada por los *Discursos sobre la religión* de

[134] Kierkegaard, *Obras completas*, ed. alemana de Jena, 1910, vol. VI, páginas 146 ss. Esta actitud radicalmente recusatoria del irracionalista Kierkegaard no perturba en nada a los modernos intérpretes de Hegel en su intento de "sintetizar" a Hegel con Kierkegaard y de interpretar la *Fenomenología* desde un punto de vista kierkegaardiano-heideggeriano. Aparte de algunos alemanes (como Löwith, por ejemplo), Jean Wahl ha dedicado a esa empresa todo un libro, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929. El kierkegaardismo de Wahl se manifiesta en el hecho de que hace de la "consciencia desgraciada" el centro de toda la *Fenomenología*, sin darse siquiera cuenta —o sin querer notar— que ésta se presenta en Hegel como una "forma" de la consciencia subjetiva individual, ni de que aunque en la tercera sección la religión se refiere ocasionalmente a ella, como a otras anteriores "formas de la consciencia", en lo esencial, y como hemos mostrado, discurre precisamente por un camino contrapuesto, viendo en los mitos religiosos una manifestación mítica de las categorías dialécticas objetivas. Es, pues, instructivo hacer que el propio Kierkegaard tome la palabra contra sus modernos adoradores y renovadores. Al hacerlo resulta el mismo cuadro que dibujó Lenin en su tiempo al contraponer al confuso y reservado lenguaje de los solipsistas modernos la lengua franca y sincera del antiguo reaccionario filosófico Berkeley. También Kierkegaard es desde todos los puntos de vista un reaccionario, pero no lo es aún con la moderna miseria ecléctica, sino que dice sus ideas abierta y sinceramente, y no pretende unir lo inconciliable. Sobre la filosofía de Kierkegaard puede verse mi libro *Die Zerstörung der Vernunft* [El asalto a la razón], cap. 2, Aufbau-Verlag, Berlín, 1954.

Schleiermacher. Hegel ha atacado violentamente en su tiempo esos escritos, en el marco de su lucha contra el idealismo subjetivo. Esta tendencia tiene una base idealista-subjetiva y agnóstica; ve que la vieja religión es incompatible con los contenidos y los métodos de la cientificidad moderna y quiere por eso delimitar y garantizar para la religión una esfera de subjetividad en la que la religión pueda seguir viviendo como modo originario e insuperable de manifestación de la subjetividad humana, o sea de la vida humana en general desde el punto de vista de estas concepciones. Schleiermacher y Kierkegaard han creido aún que podrían armonizar su punto de vista místico-irracionalista con los elementos subjetivistas de la teología protestante. Sus sucesores modernos, desde Simmel hasta Heidegger, por ejemplo, renuncian a esa punta de contenido teológico y se limitan a salvar la religión en general como forma vital subjetiva del hombre. Pero queda siempre la tendencia básica, irracionalista y agnóstica. En el último y más consecuente representante de esta tendencia, Heidegger, se llega a una desesperación completa, a una recusación radical de la posibilidad y el valor de todo conocimiento objetivo. (Tendencias análogas habían aparecido ya antes en Klages.) [135]

La forma hegeliana de renovación idealista de la religión, el hacer desembocar la filosofía idealista en religión y teología, tiene otro carácter y también otro origen. Es, como hemos visto, objetivista; no se pone en contradicción alguna con el conocimiento de la realidad objetiva, antes al contrario: el valor de la religión consiste para Hegel en que en ella deben expresarse, aunque en forma inadecuada, las supremas categorías objetivas de la dialéctica, en que ella constituye la penúltima etapa hacia el conocimiento adecuado de la realidad objetiva.

A esas contrapuestas tendencias en la intención filosófica corresponden exactamente las diferencias de origen. La renovación de la religión según la línea Scheleiermacher-Kierkegaard es en lo esencial una orientación moderna, aunque recoja elementos de otros pensadores irracionalistas y vitalistas de épocas anteriores, como, por ejemplo, de Jacobi. (Ya Hegel ha aludido, en *Fe y saber*, al parentesco entre Jacobi y Schleiermacher.) Es, pues, el antepasado directo de las tendencias irracionalistas que han encontrado su expresión más reaccionaria en las "teorías" míticas del fascismo. La filosofía hegeliana de la religión es, en cambio, la última manifestación filosófica de la Ilustración alemana.

Hemos venido mostrando que en los puntos en que Hegel es un pensador realmente grande y creador de vías nuevas es independiente de la línea general del desarrollo alemán. Hemos visto que a pesar de todas sus necesarias conexiones con sus predecesores alemanes ha rebasado siempre las limitaciones de la problemática y las soluciones kantianas, diferenciándose por eso precisamente de Fichte y de Schelling, los cuales han estado toda su vida presos de esos límites. Pero en los momentos en que las consecuencias ideológicas del ser social de la Alemania de la época aparecen como limitaciones del pensamiento hegeliano, Hegel se convierte en seguidor de las tendencias de Kant. En el caso de la filosofía de la religión, esta situación tiene cierta nota tragicómica. Recordemos (cfr. págs. 50 s.)

[135] Cfr. *Die Zerstörung der Vernunft*, cap. 4.

lo burlonamente que el joven Hegel había recusado la renovación kantiana de la religión como ámbito de realización de los postulados de la "razón práctica". En su filosofía de la religión, Hegel renueva metodológicamente —aunque sin duda al superior nivel del idealismo objetivo— la forma kantiana de salvación de la religión.

El parentesco metodológico consiste en que en ambos casos la filosofía idealista es incapaz de dominar la dialéctica de la realidad objetiva. Esta incapacidad nacida de la situación social de Alemania y que tiene su expresión filosófica en el idealismo mismo, se disimula y encubre en el sistema de conjunto. En el de Kant, por el procedimien o de complementar la recusación agnóstica del conocimiento de las cosas mediante el carácter absoluto de los mandamientos de la "razón práctica", con lo que la religión racional no pasa de ser un ámbito seudoobjetivo e inventado para el cumplimiento de esos postulados: Kant fabrica una esfera religiosa para poder dar a sus postulados morales algún apoyo en alguna realidad. Hegel ha superado sin duda ese dualismo tanto en el terreno epistemológico (cognoscibilidad de la cosa en sí) cuanto en la relación entre la teoría y la práctica (trabajo y teleología). Pero con eso no está ni mucho menos resuelto el problema de la objetividad última y suprema de sus categorías dialécticas. Como es natural, Hegel no puede encontrar en la realidad el principio de su "reconciliación", la real transformación de la sus ancia en sujeto, la reasunción de la "alienación", la superación de toda coseidad en la identidad de sujeto y objeto. El desarrollo de la religión en una forma aún más mistificada por Hegel no ofrece a éste sino una seudorrealidad y seudoobjetividad que en el fondo corresponden a las kantianas: un ámbito del desarrollo histórico, del desarrollo de la consciencia humana, en el que las categorías de la dialéctica hegeliana parecen estar presentes como momentos del movimiento de la realidad.

La Ilustración alemana no fue nunca capaz de luchar contra la religión del modo resuelto y radical con que supo hacerlo la inglesa, por no hablar ya de la francesa. A consecuencia del atraso alemán, la Ilustración alemana ha trabajado siempre en el sentido de una reconciliación de la religión con los principios de la razón, se ha esforzado siempre por desnaturalizar la religiosidad corriente y cotidiana, por interpretarla a su modo, con objeto de que fuera armonizable con los principios racionales en cada caso vigentes. Desde *este* punto de vista metodológico, la filosofía hegeliana de la religión es, pues, sucesora de la de Kant, como, en general, de las tendencias de la Ilustración alemana.

La escisión y la ambigüedad de la filosofía hegeliana de la religión es, pues, un modo general de manifestación de la Ilustración alemana. Y por eso no puede asombrar que no pueda sostenerse como tendencia dominante sino mientras el desarrollo económico no lleva a una real agudización de las luchas de clases. En la quinta década del siglo, cuando las luchas preparatorias de la revolución burguesa entran en un es adio agudo, la filosofía hegeliana de la religión tiene por fuerza que perder el papel rector y mediador que había ocupado en lucha ininterrumpida con el materialismo por un lado y el irracionalismo romántico por otro. No es casual que la disolución de la escuela hegeliana haya empezado a propósito del problema de la religión, escindiéndose en rigidez reaccio-

naria por una parte y crítica materialista de la filosofía hegeliana de la religión por otra (Feuerbach), y tampoco lo es el que el nombramiento de Schelling para la cátedra berlinesa (1843) selle el final de la filosofía hegeliana como filosofía oficial del Estado prusiano.

A partir de ese momento la filosofía hegeliana de la religión no desempeña ya ningún papel ideológico importante. Ha quedado irremisiblemente superada por la historia. Y ello no sólo en el sentido de que el progresivo desarrollo de la ideología alemana la haya rebasado; tampoco la reacción religiosa puede encontrar ya apoyo alguno en la *verdadera* filosofía religiosa de Hegel. Naturalmente que el neohegelianismo intenta encontrar esa base. Pero no puede hacerlo sino falsificando las concepciones de Hegel para establecer un puente entre ellas y el presente. Estas falsificaciones son de muy diversa naturaleza, pero todas se mueven a tan bajo nivel filosófico que no vale la pena una discusión con ellas. Acabamos de aducir un caso, que es la reinterpretación de Hegel en el sentido del irracionalismo kierkegaardiano-heideggeriano. La visión de Hegel por Kroner como "el mayor irracionalista" no es más que una variante ecléctica de esa concepción extrema, de esa extrema falsificación modernizante de Hegel, de esa adaptación a las necesidades de la general fascistización de la filosofía alemana. Por lo que hace a la "teoría" de Lasson, según la cual hay en Hegel, desde los fragmentos de Berna, sin interrupción, hasta las últimas obras, una religiosidad protestante que es la línea básica de su pensamiento, no vale la pena perder una palabra, pues se encuentra en contradicción con todos los datos del pensamiento de Hegel en todos los períodos de la vida del filósofo.

El parentesco metodológico antes indicado entre las filosofías de la religión de Kant y Hegel, la comunidad de sus orígenes en las debilidades y las limi aciones de la Ilustración alemana, no significan, naturalmen e, una identidad entre ellas. Ya al explicar el parentesco de tendencias y orígenes hemos aludido también a sus diferencias. Estas diferencias se reducen esencialmente a que en Hegel la ambigüedad es todavía mayor que en Kant. La filosofía kantiana de la religión es, a pesar de todas sus reservas, un deísmo ilustrado.

La filosofía de Hegel, a pesar de todas sus protestas, tiene un momen o panteísta dominante. La enorme influencia de Spinoza en el pensamiento de los ilustrados alemanes de fines del siglo XVIII, influencia que empieza con Lessing, Herder y el joven Goethe, suscita en Alemania una corriente panteísta que contiene, según los pensadores, diversos elementos materialistas. Este panteísmo ha dado a los idealistas alemanes la posibilidad de exponer la realidad objetiva, la naturaleza y la sociedad, científicamen e, es decir, como dominada por leyes propias, rechazando radicalmente todo más allá, pero conservando al mismo tiempo la posibilidad de coronar su concepción general, de acuerdo con los principios idealistas, en Dios. Hegel se ha resistido siempre enérgicamente a que se le llamara panteísta, aunque por su critica de la religión en la *Fenomenología* hemos visto que si considera a la religión forma inadecuada de manifestación del espíritu es porque en ella las formas dialécticas no aparecen como leyes del movimiento de la esencia del mundo, del sujeto-objeto idéntico, sino que aún tienen la forma de la representación que corresponde al más allá.

La ambigüedad de Hegel en materia religiosa se manifiesta en el hecho de que no quiera ver que ese carácter de ultramundalidad es precisamente la esencia de la religión, o sea en el hecho de que quiera a la vez superar y preservar la religión, con lo que su Dios, en la medida en que cumple las exigencias hegelianas, deja de ser un Dios en el sentido religioso-teológico de la palabra. Schopenhauer ha dicho chistosamente sobre el panteísmo que es una forma cortés de ateísmo, una forma cortés de despedir a Dios del mundo. La ineliminable ambigüedad del idealismo clásico alemán, y concretamente de Hegel, consiste en haber intentado armonizar lo inconciliable, en querer al mismo tiempo negar la creación y el movimiento del mundo por Dios y salvar las representaciones religiosas basadas en esas ideas.

No se trata de una peculiaridad individual de la filosofía hegeliana. Pero como Hegel ha levantado en ese período la dialéctica a su más alto nivel, las ambigüedades resultantes de esa ambigüedad aparecen en él en forma más violenta e irreconciliable. Sería incorrecto no ver en ello más que una acomodación de Hegel a la situación política de la atrasada Alemania. Vale la pena subrayar que Marx ha rechazado desde el primer momento una tal estimación del pensamiento de Hegel y se ha esforzado por descubrir las contradicciones internas del pensamiento hegeliano que han llevado a esos resultados; Marx camina por esa vía, en realidad, ya desde su tesis doctoral de 1840. También aquí vemos de qué modo los límites de Hegel están en relación con las limitaciones generales del idealismo alemán.

Kant ha definido en su tiempo los dos grandes peligros del pensamiento filosófico como escepticismo y dogmatismo, y en su filosofía ha intentado mostrar un tercer camino destinado a evitarlos ambos. Todo lector actual ve claramente que ese camino no puede ser más que el de la dialéctica, camino que evita por un lado la negación de toda verdad objetiva (escepticismo), introduciendo el momento de la relatividad en una correcta conexión dialéctica con el de lo absoluto, y rechaza, por otra parte, el procedimiento de decretar una verdad objetiva no fundahle científicamente, una seudoobjetividad, un seudoabsolutismo (dogmatismo). Sabemos ya por la crítica hegeliana que el intento de Kant se salda en fracaso. Sabemos también, por nuestra detallada exposición de la dialéctica hegeliana, lo lejos que ha llegado Hegel en la superación de estas antinomias, especiabnente en el descubrimiento de la correcta relación dialéctica entre lo absoluto y lo relativo. A pesar de todo, Hegel se vio obligado a reproducir otra vez el dilema a un nivel muy alto, sin conseguir una solución plena y satisfactoria.

El momento que, a un nivel superior, corresponde al escepticismo kantiano, es la dialéctica de la mera trasmutación recíproca de los contrarios unos en otros, sin dirección, sin desarrollo superior, tal como hemos podido observarla en la *Fenomenología* como dialéctica del "ser-para-sí", como dialéctica de la Ilustración. Ya antes, en el análisis de la "tragedia en lo ético", hemos visto que los límites de esta dialéctica dependen de la imposibilidad en que se encuentra Hegel de descubrir en la realidad misma una dirección de movimiento de las contradicciones dialécticas que él mismo ha observado agudamente en el capitalismo. Realizada consecuen-

temente, en todas sus consecuencias, la detención en ese mero movimiento de los contrarios habría llevado a un nihilismo dialéctico del tipo del de Solger. Desde este punto de vista resulta comprensible que Schelling haya puesto en una ocasión la dialéctica en directa relación con el escepticismo. En Hegel, ciertamente, no se produce escepticismo, sino sólo aquel "báquico remolino en el cual no hay ningún miembro que no esté ebrio... y al aislarse se disuelve inmediatamente".[136] Se trata de ese automovimiento de las contradicciones que se superan y vuelven a ponerse sin interrupción. Con esta perspectiva se aclara completamente la razón por la cual Hegel hace nacer esa dialéctica en la "consciencia desgarrada", y por qué ha visto en la Ilustración una manifestación de la crisis del espíritu.

No es absolutamente necesario que esa dialéctica se manifieste en formas declaradamente románticas, como es el caso de Solger; es en realidad la dialéctica representada por Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe:

FAUSTO: En resolución, ¿quién eres tú?
MEFISTO: Una parte de aquella fuerza
que siempre quiere el mal y el bien produce.
FAUSTO: ¿Cuál es la solución del acertijo?
MEFISTO: Soy el espíritu que siempre niega.
Y con razón: pues todo lo que hace
merece ya morir,
y así es mejor que no naciera nada.

Es claro que esa filosofía del diablo se acerca bastante a la concepción hegeliana del papel del mal en la historia. Más importante es indicar que tampoco Goethe ha podido rebasar aquí la contradicción. Ni Fausto, naturalmente, ni tampoco Goethe, comparten ese punto de vista de "escepticismo dialéctico" de Mefistófeles; pero no es menos claro, aunque no tengamos aquí espacio para tratarlo extensamente, que en el *Fausto* Goethe no ha llegado tampoco a una solución positiva de esas contradicciones más que por una vía mitológica arbitraria.

Hemos podido observar suficientemente la arbitrariedad mitológica en la filosofía de la religión de la *Fenomenología.* Y es muestra de la heroica lucha de Hegel por la verdad dialéctica, "en el fertilizante de las contradicciones", el que su lucha filosófica contra Kant, Fichte y Schelling pueda resumirse diciendo que ha consistido en retrasar lo más posible ese arbitrario decretar dogmáticamente las soluciones, intentando desarrollar en lo posible la verdad dialéctica a partir del movimiento interno de las contradicciones de la realidad objetiva. Pero para poder cumplir plenamente ese programa Hegel habría tenido que descubrir adónde llevaba en la realidad el movimiento de las contradicciones del capitalismo, el "báquico remolino" de su constante superación y reposición. Pero no lo ha descubierto, no podía descubrirlo. Hegel ha concebido el capitalismo como la "forma suprema" hasta entonces del proceso histórico; para el desarrollo posterior no contaba más que con construcciones idealistas vacías. En este sentido vale también para él lo que ha dicho

[136] *Werke*, vol. II, pág. 37.

Marx sobre la concepción histórica de la economía clásica: "Así, pues, resulta que ha habido historia, pero que ya no la hay."[137]

Esta posición por decreto de las verdades positivas últimas del sistema nace, pues, de la situación social de la cual y en la cual ha surgido la dialéctica hegeliana. Pero ese fundamento real tiene en la filosofía consecuencias muy complicadas. No sólo tiene consecuencias directas en la filosofía social e histórica de Hegel, sino que aparece además como la forma de solución más abstracta de las últimas cuestiones filosóficas: como problema del criterio de verdad. El viejo materialismo había establecido con razón como criterio de la verdad la concordancia de la concepción humana del mundo con la realidad objetiva, el reflejo correcto del mundo externo independiente de la consciencia. Como ha mostrado Lenin, la limitación de este viejo materialismo consistía en su incapacidad de descubrir y formular filosóficamente la dialéctica realmente presente en ese reflejar la realidad.

El idealismo alemán se inserta inicialmente en el problema de la dialéctica. Pero la dialéctica idealista tropieza inmediatamente con el problema, para ella irresoluble, del criterio de verdad. Surge entonces la pregunta: ¿en qué, en concordancia *con qué* es reconocible la verdad de una proposición? La inconsecuencia de Kant en las cuestiones de la dialéctica se manifiesta en el hecho de que se vea obligado a apelar a la lógica formal en la cuestión del criterio de verdad. La verdad se manifiesta en la concordancia lógico-formal del juicio pensado consigo mismo. Cierto que en Kant hay también otros intentos de deducir un criterio de verdad. Pero al ver que no puede encontrar más criterio que el lógico formal para los contenidos del imperativo categórico, hemos comprobado lo mucho que se ha visto obligado Kant a recurrir a la seguridad y la apodicticidad aparentes de la lógica formal. La crítica de Hegel a la vaciedad y la inconsecuencia de esta argumentación nos es conocida por su crítica del ejemplo kantiano del depósito (cfr. págs. 295 ss.).

El idealismo objetivo tenía que buscar otros criterios. Schelling los encuentra en una renovación de la doctrina platónica de las ideas: la concordancia con las ideas será el criterio de verdad, pues las proposiciones filosóficas, las formaciones artísticas, etc., no son más que reflejos de esas ideas en la consciencia humana. Estamos en presencia de un materialismo misticamente invertido, una mistificación de la esencia de la realidad objetiva en ideas platónicas, para poder encontrar en ellas un criterio de la verdad. En la *Filosofía del arte* de Schelling quedan, a pesar de esa mistificación, determinados restos de la apelación inconsciente a la teoría materialista del conocimiento, y por eso aquel libro ha podido ser un paso adelante en la historia de la estética. Pero ya en el diálogo *Bruno* aparecen en primer plano los aspectos místicos de esta teoría, los cuales llevan directamente a la posterior mística religiosa de Schelling. La concepción de la "intuición intelectual" como "capacidad genial" concedida a pocos hombres ha robustecido aún esas tendencias místicas dogmáticas de la filosofía schellingiana.

La lógica dialéctica de Hegel va desde todo punto de vista mucho más

[131] *Miseria de la filosofía*, ed. alemana de Berlín, 1952, págs. 141-142.

lejos que sus predecesores. Pero —considerado desde el punto de vista del todo— este superior avance no es más que un diferir el problema a mayor lejanía, una conquista de la posibilidad de resolver las cuestiones particulares de la teoría del conocimiento aplicando de contrabando el reflejo de la realidad objetiva, pero para encontrarse luego al final con todas las dificultades aún exacerbadas. La lógica hegeliana muestra, por una parte, que las cosas aparentemente fijas son en realidad procesos, y, por otra parte, concibe la objetividad de los objetos como producto de la "alienación" del sujeto. Con la suma de ambos puntos de vista queda liquidado el problema kantiano de la cosa-en-sí y puesto como relación entre cosa y propiedad, problema que Fichte se había limitado a eliminar por decreto y cuya solución también Schelling había creído conseguir por esa vía autoritaria. La concepción de los objetos como "alienaciones" del espíritu da a Hegel la posibilidad, en el terreno de la consideración epistemológica de la realidad empírica, de aplicar tácitamente la teoría del reflejo del mundo real. Hegel puede, en efecto, comparar cada idea con la realidad objetiva que le corresponde —y la corrección del criterio de concordancia con la realidad objetiva no falla en los casos particulares— aunque esa realidad no se concibe como realmente independiente de la consciencia, sino como producto de la "alienación" de un sujeto que es superior a la consciencia individual. Y como el proceso de la "alienación" es dialéctico, Hegel llega, en esta aplicación inconsciente y no deseada de criterios materialistas del conocimiento correcto, más lejos muchas veces que los materialistas antiguos.

La dificultad no se presenta sino al considerar el todo del conocimiento. Hegel subraya el carácter procesal del conocimiento, el hecho de que lo absoluto mismo es el resultado del proceso total. Pero, como es natural, también para la corrección del conocimiento del proceso total necesita un criterio. Y aquí puede verse cómo los conceptos supremos de la dialéctica hegeliana, que a primera vista parecen abstrusos y místicos, se desprenden con total necesidad de sus presupuestos. Pues si la objetividad de las cosas es el producto de una escisión provisoria del sujeto-objeto idéntico, es inevitable que el criterio de verdad suprema del proceso total consista en el autoalcanzarse del sujeto-objeto idéntico, en mostrar la identidad de sujeto y objeto. Pero si el camino de este espíritu parte de una identidad originaria imprescindible como presupuesto de esa construcción, y si el proceso mismo consiste en la creación de la objetividad por la "alienación", es absolutamente necesario para Hegel representarse la reconquista de la identidad de sujeto y objeto en la forma de la reasunción de la "alienación", en forma de trasmutación de la sustancia en sujeto, de supresión de la objetividad como tal.

La dialéctica hegeliana lleva, pues, una enorme delantera a las demás formas de teoría del conocimiento del idealismo clásico alemán: para un gran trozo del conocimiento humano puede trabajar con la teoría del conocimiento del reflejo de la realidad —aunque sea sin pleno derecho—, con lo que consigue un ámbito inclusivo de muchos campos del conocimiento humano dispuestos para una correcta aprehensión del mundo externo, para una correcta elaboración de esenciales determinaciones del conocimiento.

Pero la conquista no pasa de ser eso: conquista de un con iderable ámbito. Para la totalidad del conocimiento, Hegel no puede resolver sino mística y mistificadoramente, como sus predecesores, la cuestión del criterio epistemológico, la cuestión de *con qué* tiene que concordar el objeto conocido para ser reconocido como verdadero. El hecho ya registrado de que Hegel no puede rebasar a Schelling en determinados puntos vuelve a comprobarse aquí en el punto culminante de su filosofía. Precisamente esta limitación epistemológica —cuyo fundamento social estará, según esperamos, ya claro— refuerza y consolida las tendencias religioso-teológicas de la filosofía hegeliana, a pesar de su ambigua actitud respecto de la religión misma. Pues el poder del fundamento social tiene que vencer en última instancia: "El reflejo religioso del mundo real —ha dicho Marx— no puede sino disiparse en cuanto que la situación de la vida práctica cotidiana de los hombres representa relaciones sólitas, transparentes y racionales entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso vital social, es decir, del proceso material de la producción, se despoja simplemente de su velo de mística niebla en cuanto que, como producto de hombres libremente socializados, se encuentra bajo su consciente y planeado control".[138]

4. La "alienación" como concepto filosófico central de la "Fenomenología del espíritu".

Antes de proceder al análisis detallado del concepto de "alienación" será útil recapitular al menos con pocas palabras el desarrollo de este problema hasta el punto en que estamos, la génesis del concepto en el pensamiento de Hegel. Recordemos que en el joven Hegel del periodo republicano de Berna la "positividad" significa una institución o un complejo ideológico que se contrapone a la subjetividad de los hombres, y sobre todo a la subjetividad de la práctica humana, como una muerta objetividad. Ya entonces esa "positividad" tenía la función de describir el carácter específico de la sociedad moderna. Pero en aquella fase el joven Hegel contraponía de un modo rudo y excluyente la edad "apositiva" de la democracia griega a la época moderna, Su filosofía de la historia se cifraba en la esperanza revolucionaria de que la renovación de la Antigüedad en la Revolución Francesa y mediante ella suscitara una nueva edad de la libertad, del dominio real de los hombres, una era sin "positividad".

El hundimiento de esas esperanzas, causa de la crisis de Hegel en Francfort, aporta, dicho brevemente, una concepción más histórica y más dialéctica de la "positividad". Las instituciones modernas no son ya por principio y a priori instituciones rígida y desesperadamente positivas, sino que Hegel estudia en concreto cómo se han *producido* entidades "positiva ", cómo se altera históricamente, surge y perece la relación de la práctica social de los hombres con las instituciones de la sociedad. El desarrollo de esta mayor concreción histórica discurre, como sabemos,

[138] *Kapital,* loc. cit., vol. I, pág. 85.

paralelamente con la progresiva elaboración filosófica por Hegel de los resultados de la economía clásica inglesa, con el creciente interés de Hegel por los problemas económicos del capitalismo y su creciente comprensión de los mismos. Y sabemos también que en el curso de esa crisis de crecimiento Hegel ha tomado consciencia de la forma específica de su dialéctica. A medida que avanza ese proceso, a medida que se desarrolla la imagen hegeliana del mundo, tanto más va pasando a segundo plano en la terminología de Hegel el término "positividad". Nunca desaparece del todo. Pero cada vez se usa más precisamente en el sentido en que lo toman la jurisprudencia y la teología cuando hablan de derecho positivo o de religión positiva. Lo que desaparece es la generalización filosófica de los períodos de Berna y de Francfort. No obstante, es característico del pensamiento de Hegel el que el término "positivo" conserve siempre en él un sabor recusatorio. La filosofía evolutiva de Hegel no tolera que ninguna institución haga de su larga existencia anterior un título de derecho en favor de su pervivencia posterior. Aún muchos años después del período de Jena, Hegel sigue tratando ese tipo de "positividad" como algo muerto que hay que eliminar del camino de la historia.

Pero el desarrollo y la profundización de la filosofía hegeliana eliminan sólo el término "positividad", no el problema que durante el período de Francfort Hegel designaba con ese término, a saber, la relación dialéctica de la práctica humana en la sociedad con sus objetos creados por ella misma. No es necesario que recapitulemos aquí los resultados de nuestro análisis del período de Jena, ni por lo que hace al contenido social ni en lo que se refiere a la terminología filosófica. A lo largo de una ininterrumpida experimentación terminológica, se impone cada vez más resueltamente en el pensamiento de Hegel la idea de que en la práctica social de los hombres se supera necesariamente la inmediatez originaria, lo natural, que queda sustituido en este proceso por un sistema de formaciones creadas por la práctica humana en su trabajo y en sus rendimientos; por el trabajo, que no sólo produce esos objetos sociales, sino que también transforma al sujeto humano suprimiendo en él y superando la inmediatez originaria y alienando al sujeto de sí mismo.

En lucha, primero, con el idealismo subjetivo y, luego, con la forma schellingiana del idealismo objetivo, surge en Hegel la nueva terminología filosófica para la expresión adecuada de estas conexiones recién logradas, para llevar a generalidad filosófica las formas de la objetividad social que ha conseguido mediante el estudio de la economía y de la historia. Así cobran su sentido específicamente hegeliano categorías como mediación, reflexión, etc.; así la teoria de la unidad de las contradicciones, ya formulada en Francfort de un modo abstracto, llega a ser la teoría plenamente desarrollada y hegeliana del movimiento de las contradicciones y su superación. En el curso de esa evolución, los términos "enajenación" o "alienación" cobran su posición central en el sistema hegeliano. Es difícil describir la historia precisa de este desarrollo. Hemos visto que los cursos de 1803-1804 trabajan todavía con terminología schellingiana. En las lecciones de 1805-1806 aparece frecuentemente el término "alienación", pero no es todavía dominante, aunque en los dos cursos, y especialmente en el último, se plantean ya en el posterior sentido muchos problemas sociales

y filosóficos que en la *Fenomenología* aparecerán como problemas de la "alienación"; terminológicamente no quedan subsumidos bajo este concepto. Sólo en la *Fenomenología* se realiza, en efecto, consecuenctemente, el nuevo sistema conceptual.

Las expresiones "enajenación" y "alienación" no son en sí mismas nuevas. Son sencillamente las traducciones de la palabra *alienation*, que aparece tanto en la economía inglesa para denominación de la enajenación de la mercancía como en casi todas las teorías iusnaturalistas del contrato social para denominar la pérdida de la libertad originaria, la transmisión o enajenación de la libertad originaria en favor de la sociedad nacida del contrato. Filosóficamente, en cuanto se me alcanza, el término "alienación" ha sido ya utilizado por Fichte, tanto en el sentido de que la posición de objeto es una alienación del sujeto como en el sentido de que el objeto debe concebirse como razón "alienada".[139]

El problema mismo, aunque con otra terminología, aparece en un trabajo del joven Schelling. Aduciremos el paso porque caracteriza muy bien tanto la sensibilidad del joven Schelling para rastrear nuevos problemas cuanto su estilo mental, siempre exagerado, extremo, tendente a congelar y fosilizar los propios comienzos dialécticos, a diferencia del estilo mental de Hegel. Schelling llama aquí "condicionamiento" a lo que Hegel llamará más tarde "alienación". "*Condicionamiento* es la acción por la cual algo se hace *cosa*, *condicionado* es lo cosificado, lo que significa al mismo tiempo que nada puede ser *puesto como cosa* por sí mismo, o sea que una cosa incondicionada es una contradicción. *Incondicionado*, en efecto, es lo que no es hecho cosa ni puede ser hecho cosa." [140] No hay duda de que el joven Schelling está rozando aquí en forma muy abstracta el mismo problema con el que tan duramente ha luchado el joven Hegel. Pero enseguida encuentra una solución elegante y aguda que "sólo" tiene el pequeño defecto de abrir entre la práctica y el objeto un abismo insalvable, haciendo así insoluble el problema planteado. Como estos experimentos terminológicos no pasan de ser episodios meros ni en Fichte ni en Schelling, sin influencia en los problemas básicos de sus sistemas filosóficos, podemos considerar el sistema conceptual de la *Fenomenología*, a pesar de esos precedentes, como una creación original de Hegel.

En la *Fenomenología* la "alienación" aparece finalmente a un alto nivel de generalización filosófica. El concepto se ha levantado ya considerablemente por encima de su terreno de origen y aplicación, el de la economía y la filosofía de la sociedad. A pesar de ello, en las aplicaciones filosóficas del término pueden precisarse con bastante detalle las diversas significaciones dimanantes de su aplicación originaria y de la posterior generalización filosófica.

Desde este punto de vista es posible distinguir en el concepto hegeliano de alienación, tres niveles: en primer lugar, la complicada relación sujeto-objeto enlazada con todo terabajo, con toda actividad económica y social

[139] En la primera significación, cfr. *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), *Werke, loc. cit.*, vol. I, pág. 360. En el segundo sentido, cfr. *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), ibídem, vol. IV, pág. 73.

[140] *Werke, loc. cit.*, vol. I, pág. 166. (Del Yo como principio de la filosofía) (1797).

del hombre. Aquí surge el problema de la objetividad de la sociedad, su desarrollo, las leyes del mismo, manteniéndose siempre la idea de que los hombres hacen ellos mismos su historia. La historia se concibe, pues, como un desarrollo dialéctico, complicado, rico en interacciones y contradicciones, protagonizado por la especie humana a través de la práctica de los individuos humanos socializados. Hegel ha dado un extraordinario paso adelante con la concepción dialéctica de la relación entre subjetividad y objetividad. Lo ha dado, por una parte, respecto de las teorías sociales del antiguo materialismo, el cual no ha podido conjugar el papel subjetivo de la práctica humana con la objetividad de las legalidades generalmente concebidas como naturales (clima, etc.), ni ha podido pasar nunca de las antinomias resultantes de la exageración de algunos de esos momentos rígidamente concebidos; por otra parte, hay aquí también un gran progreso respecto de Kant y Fichte, en los cuales la necesidad y la objetividad constituyen un mundo radicalmente diverso, excluyente y contrapuesto a la libertad y a la práctica. Como es sabido, Schelling no ha rebasado ese dilema, ni en su período idealista objetivo, más que bajo forma de oscuras premoniciones, de un modo, pues, más declarativo que filosófico.

En segundo lugar, se trata de la forma específicamente capitalista de la alienación, o sea de lo que luego Marx llamará fetichismo. Como es natural, Hegel no tiene en este punto nociones claras, ya por el hecho de que no puede contemplar la base económica de las luchas de clases más que como hechos sociales (pobre y rico), sin llegar a inferir del conocimiento de esos hechos consecuencias teoréticamente decisivas. Pero en su pensamiento se encuentran, de todos modos, determinados barruntos del problema de la fetichización de los objetos sociales en el capitalismo, y hay que reconocer que Hegel es el único pensador del idealismo clásico alemán que ha presentido al menos esos problemas. Cierto que la falta de claridad teorética de Hegel en el problema del valor tiene como consecuencia que esta segunda clase de objetividad social "alienada" se funda constantemente con la primera, o sea que Hegel vea como consecuencia necesaria de la organización social del trabajo en general muchas cosas que son rasgos fetichizados específicos de la sociedad capitalista, y a la inversa. A pesar de esta deficiencia, cuya crítica es uno de los momentos principales en la consideración de la *Fenomenología* por Marx, son evidentes en Hegel enérgicas tendencias que apuntan a reducir al hombre, a las relaciones sociales entre los hombres, la objetividad fetichizada de las formaciones y las relaciones económico-sociales.

El idealismo lleva también en esto a Hegel a exageraciones tales como la de pasar repetidamente por alto el papel mediador de las cosas en esta resolución de los objetos sociales en relaciones humanas; muchas veces, pero no siempre. Esta específica forma de resolución de la objetividad fetichizada de las formaciones sociales del capitalismo aparece, a lo que se me alcanza, por vez primera en Hegel. El esquema ha desempeñado un gran papel en la disolución de la escuela de Ricardo. Marx dice, por ejemplo, sobre Hodjskin: "El entero mundo objetivo, el mundo de los «bienes», se disuelve aquí como mero momento, como ocupación siempre en desaparición y siempre producida de los hombre que producen social-

mente. Compárese entonces este «idealismo» con el grosero feticismo material en que desemboca la escuela de Ricardo con el «increíble charlatán» Mac Culloch, para el cual desaparece no sólo la diferencia entre hombre y animal, sino incluso la diferencia entre lo vivo y la cosa. Y luego dígase que el contrario proletario del sublime espiritualismo predica frente a la economía burguesa un rudo materialismo exclusivamente orientado a la necesidad brutal." [141]

No hay que pasar por alto, naturalmente, las profundas diferencias entre Hegel y Hodjskin. Hodjskin ha inferido ya de la doctrina ricardiana del valor consecuencias socialistas, por oscuras y contradictorias que éstas sean; Hegel, como hemos visto, no había siquiera entendido en la época de redacción de la *Fenomenología* todos los problemas y contradicciones internas de la teoría del valor de Ricardo. Imposible hablar siquiera de consecuencias socialistas. De lo que se sigue necesariamente que en todas estas cuestiones Hodjskin podía actuar mucho más resueltamente que Hegel. Pero todas esas diferencias no alteran en nada el hecho de que en el pensamiento de Hegel había enérgicas tendencias en esta dirección, y que él ha sido el único pensador que se ha esforzado por inferir consecuencias filosóficas de esos hechos económicos.

Hay, en tercer lugar, una amplia generalización filosófica de este concepto: "alienación" significa en este caso lo mismo que coseidad u objetividad; es la forma en la cual se expone la historia de la objetividad, la objetividad como momento dialéctico en el camino del sujeto-objeto idéntico, a través de la "alienación", hacia sí mismo. Hegel dice: "La existencia inmediata del espíritu, la *consciencia,* tiene los dos momentos del saber y de la objetividad negativa al saber. Al desarrollarse el espíritu en ese elemento y desplegar sus momentos, se les añade esa contraposición, y todos aparecen como formas de la consciencia. La ciencia de este camino es ciencia *de la experiencia,* que hace la consciencia; la sustancia es considerada tal como ella y su movimiento es su objeto. La consciencia no sabe ni concibe nada que no esté en su experiencia; pues lo que hay en ésta no es sino la sustancia espiritual, y precisamente como *objeto* de sí misma. El espíritu, empero, se hace objeto, pues él es este movimiento de *hacerse otro,* es decir, *objeto de sí mismo,* y superar ese ser-otro." [142]

Conocemos ya las tendencias esenciales a la mistificación que se encuentran en esa reasunción de la objetividad. Pero también sabemos que, precisamente por ese carácter procesual de la "alienación", por esa concepción de que lo absoluto, el sujeto-objeto idéntico, no es más que el resultado del proceso, Hegel ha conseguido un amplio ámbito de juego para la elaboración de determinaciones dialécticas esenciales de la realidad objetiva y del pensamiento, "de tal modo que en última instancia el sistema hegeliano no representa sino un materialismo invertido desde el punto de vista del método y desde el punto de vista del contenido". [143]

Pero sería muy peligroso entender esa frase de Engels en el sentido de que la reposición correcta de la filosofía hegeliana consistiera en un

[141] *Theorien über den Mehrwert, loc. cit.,* vol. III, pág. 318.
[142] *Werke,* vol. II, pág. 28.
[143] Engels, *Feuerbach, loc. cit.,* pág. 21.

mero cambio de coeficientes. Nuestro estudio ha mostrado, por el contrario, que el método idealista deforma totalmente problemas muy decisivos, y que en el tratamiento de las cuestiones particulares se mezclan constantemente importantes premoniciones con arbitrariedades idealistas, a veces incluso en una misma proposición. También sería erróneo interpretar lo que hemos dicho acerca del gran ámbito de juego de que dispone Hegel para la consecución de determinaciones históricas esenciales en el sentido de que en el pensamiento de Hegel todo discurriera bien hasta el final, y sólo al final se produjera la mistificación idealista. Creemos que las concretas exposiciones hechas hasta ahora han mostrado concretamente la incorrección de tales interpretaciones. Aquí tenemos que limitarnos a destacar algunos de los problemas más importantes.

A consecuencia de la falsa unificación de "alienación" y "coseidad" u objetividad, Hegel practica distinciones totalmente falsas cuando determina la esencia de la naturaleza y la sociedad e intenta destacar su diversidad. Tanto la naturaleza cuanto la sociedad son, según Hegel, "alienaciones" del espíritu. Pero la naturaleza es una eterna alienación del espíritu, cuyo movimiento no es por eso mismo sino aparente, un movimento del sujeto; la naturaleza no tiene, según Hegel, historia real. "Este su último devenir [del espíritu; G. L.], la *naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu alienado, no es en su existencia más que esta eterna alienación de su *subsistir*, y el movimiento que produce el sujeto."[144]

En cambio, la "alienación" en la práctica social de la especie humana, en la historia, es una "alienación" del espíritu al tiempo, o sea, según la concepción de Hegel, devenir real, historia real. Veremos, desde luego, que la concepción hegeliana de la "alienación" transforma en última instancia en seudomovimiento incluso el devenir de la historia, que debía ser en la intención del filósofo un devenir real: "Pero el otro aspecto de su devenir, la *historia*, es el devenir *que se sabe y se media*, el espíritu alienado al tiempo; pero esta alienación es al mismo tiempo alienación de sí misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un inerte movimiento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales, armada con la plena riqueza del espíritu, se mueve con tanta inercia porque la mismidad tiene que penetrar y digerir toda esa riqueza de su sustancia. Como su consumación consiste en *saber* perfectamente lo que *es*, su sustancia, este saber es un *entrar en sí mismo*, en el cual abandona su existencia y entrega su forma al recuerdo."[145]

Hemos podido observar ya en la *Fenomenología* las consecuencias metodológicas inmediatas de esta distinción entre el tipo de "alienación" de la naturaleza y el de la historia. En la segunda sección, cuando Hegel trata la historia real, desaparecen prácticamente todos los problemas de la naturaleza. Estos se presentan sólo en las secciones primera y tercera, y especialmente en esta última la concepción hegeliana de la objetividad de la naturaleza contribuye mucho a la mistificación de los problemas de

[144] *Werke*, vol. II, pág. 610.
[145] Ibídem, págs. 610 s.

la dialéctica. Pero, además de eso, en la metodología histórica de Hegel falta la verdadera interacción entre la naturaleza y la sociedad, la historia de la naturaleza mientras tiene lugar el desarrollo social. Como discípulo de la Ilustración, Hegel sabe, naturalmente, algo acerca de las relaciones entre naturaleza y sociedad, sobre las condiciones naturales de determinados desarrollos sociales (clima, etc.). En su posterior filosofía de la historia aparecen también esos problemas, pero no son en cierto sentido más que problemas introductorios generales, sin influencia real en la estr ctura metodológica.

Aún más importante es el hecho de que este gran dialéctico histórico que es Hegel no preste la menor atención a la evolución natural, a pesar del gran descubrimiento de Kant en el problema del origen de los mundos (descubrimiento que, dicho sea de paso, ha quedado también sin influencia alguna en el sistema filosófico de Kant, pues no ha conseguido siq iera historizar su concepto de naturaleza), y a pesar también de los importantes esfuerzos de algunos contemporáneos, especialmente de Goethe, por aplicar y documentar la idea de evolución en el mundo orgánico. Sin duda hay en la filosofía natural de Hegel una determinada línea evolutiva, pero precisamente tiene que tratarse, según la concepción del filósofo, de una línea no histórica, no desarrollada en el tiempo. Hegel reserva el decurso temporal para la historia en sentido estricto, para la historia de la sociedad humana. Cierto que tampoco hay que entender esto de un modo absoluto, como si en el pensamiento de Hegel no hubiera tendencias contrarias a eso. Las hay, aunque sólo incoadas, y surgen repentinamente en el curso de las exposiciones. Así, por ejemplo, en la *Lógica de Jena* intenta Hegel concebir hasta cierto punto la tierra evolucionísticamente como escenario de la historia humana. Pero al hacerlo aparece violentamente la tendencia a pensar que si bien ha habido una historia, ahora ya no la hay; cuando empieza la historia humana, la tierra está, según Hegel, ya terminada, terminada totalmente su historia. Y esa historia es bastante contradictoria. He aquí las observaciones de resumen del propio Hegel, que son muy características de la concepción: "Como momento de su ciclo es la tierra algo rígido, ya desatado del proceso; en ese momento es realmente el todo que se ha impuesto el carácter de la determinación, pero una determinación duradera y sustraída al tiempo... La tierra, pues, como tal totalidad, representa sólo la imagen del proceso, sin el proceso mismo... El proceso mismo de la tierra está como tal sólo en sus elementos, los cuales no son su totalidad misma... El proceso es, pues, para ese contenido un pasado; el vivificarlo en el tiempo y representar los momentos de su imagen como una s cesión no es, p es, entrar en su contenido."[146]

Como todas esas tomas de posición de Hegel están llenas de contradicciones internas, y como ya varias veces hemos encontrado importantes determinaciones dialécticas e históricas en el seno de sus primeras mistificaciones, no nos extrañará el que también esta radical distinción entre la "alienación", la objetividad de la naturaleza y la de la historia tenga también su aspecto positivo, q e también Hegel se encuentre aquí sobre

[146] *Jenenser Logik*, pág. 320 ss.

la pista de esenciales distinciones. Hegel quiere aprehender filosóficamente el específico carácter de la historia humana, y tiene que hacerlo en una época en la cual los pensadores que le son más próximos en el terreno de la dialéctica del idealismo objetivo se han orientado muy exclusivamente hacia la naturaleza (Schelling y Goethe); una época en la cual, como sucesión o herencia de esos pensadores, ha florecido una hinchazón romántico-mística de las categorías filosófico-naturales, la cual amenazaba con anegar toda real concreción del proce o histórico, de la peculiaridad del desarrollo histórico de la sociedad, en una mística formali ta de lo "eterno" y lo natural.

En estas circunstancias históricas es comprensible que Hegel formule muy violentamente la diferencia metodológica entre naturaleza e historia, y hasta que haga del reconocimiento de la *prioridad* del espíritu sobre la naturaleza un problema humano moral. Sobre este punto ha dicho cosas de interés en sus lecciones de Jena: "En realidad, el espíritu individual, como energía del carácter, puede atener e firmemente a sí mismo y afirmar su individualidad, cualquiera que sea la naturaleza. Su actitud negativa frente a la naturaleza, como siendo ésta algo diverso de él, de precia el poder de ésta, y en este desprecio el espíritu individual la mantiene lejos y se mantiene él libre de ella. Y realmente el individuo no es grande y libre sino en la medida en que es grande su desprecio de la naturaleza." [147]

Dada la contundencia de esa formulación no deberá pasarse por alto, como complemento, que Hegel habla aquí del hombre individual y activo, o sea que estas consideraciones suyas no contradicen ni suprimen su polémica contra la violentación de la naturaleza por el idealismo subjetivo de Fichte.

Marx ha valorado como corresponde e ta actitud de Hegel, siempre manifiesta en sus últimas obras. Lafargue cuenta que Marx citaba frecuentemente la sentencia de Hegel: "Hasta la criminal ocurrencia de un delincuente es más magnífica y más sublime que las maravillas del cielo." [148]

Con aquellas violentas formulaciones lo que quiere Hegel es distinguir tajantemente los aspectos específicos del desarrollo social del hombre del desarrollo de la naturaleza. Y aunque Hegel haya estimado mal la evolución por lo que hace a la naturaleza, su ruda separación le ha permitido tocar una determinación básica y esencial del desarrollo social: el momento de la hi toria de la humanidad que consiste en que los hombres mismos son los que la hacen. Marx ha aludido claramente a esa diferencia entre ambas historias, aunque sin duda reconociendo justamente su objetividad y u unidad. Así hace, por ejemplo, cuando, siguiendo a Darwin, habla de la tecnología natural y pide una historia crítica de la tecnología. "Y sería más fácil de conseguir puesto que, como dice Vico, la historia humana se diferencia de la historia natural porque hemos hecho la una y no hemos hecho la otra." [149]

[147] Rosenkranz, pág. 187.
[148] Lafargue, *Erinnerungen an Marx. Karl Marx, eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze*, Berlín, 1947, pág. 43.
[149] *Kapital, loc. cit.*, vol. I, pág. 389.

Al igual que Vico, Hegel ha vislumbrado correctamente este aspecto, la historia humana, aunque haya desconocido y mistificado la otra cara, la historia de la naturaleza.

Conocer y reconocer que la concepción hegeliana de la historia da la posibilidad de obtener una imagen histórica rica y correcta en muchos puntos y que contiene muchas determinaciones metodológicas esenciales de la ciencia histórica no significa negar que el aspecto mistificador de la "alienación" no obre también en todo esto. También aquí pierde Hegel, por la concepción global, todo lo que ha ido construyendo lenta y agudamente en el curso de la exposición del proceso. Hemos dicho ya que, según Hegel, el proceso histórico en su totalidad tiene un fin, que es su autosuperación, su vuelta al sujeto-objeto idéntico; según la concepción hegeliana que ya conocemos, la historia general es una "alienación" al tiempo. La reasunción de la historia en el sujeto absoluto es, pues, una supresión del tiempo, consecuencia natural de la supresión de la objetividad. Pero con esto el proceso dialéctico de la historia queda puesto entre dos límites místicos en los que vuelven a aparecer las categorías religiosas de la creación, del comienzo y del fin de los tiempos; además tienen que coincidir el comienzo y el final del proceso histórico, es decir, el final de la historia tiene que encontrarse ya preformado en su comienzo. Se trata de la misma autosupresión de la propia genial concepción, a causa de una generalización desmedida, que hemos encontrado ya otra vez al tratar la teleología. Hegel se ha manifestado con plena claridad sobre este carácter de la historia: "Pero esta sustancia que es el espíritu es el *devenir* de éste hacia lo que es *en sí mismo,* y sólo como tal devenir reflejo en sí mismo es en sí y de verdad *espíritu.* Es en sí movimiento que es conocimiento, la transformación de aquel *en sí* en el *para-sí*, de la *sustancia* en *sujeto*, del *objeto* de la *consciencia* en objeto de la *autoconsciencia,* es decir, en objeto superado, o *concepto.* Es el círculo que vuelve a sí mismo, que presupone su comienzo y no lo alcanza sino en su final." [150]

Pero este final es el espíritu absoluto, y precisamente en su culmen supremo como saber absoluto, como filosofía. La historia se convierte de este modo en un movimiento que, aunque sin duda se desarrolla como proceso en la realidad, no alcanza su real consumación, su fin inmanente desde el principio, su en si, sino en la filosofía, en la conceptuación *post festum* del camino recorrido. Esta idea es tan decisiva para la filosofía de la historia de la *Fenomenología del espíritu* que constituye el contenido esencial de las consideraciones finales de la obra. Pero la *Er-Innerung* la preserva y es la interioridad y la forma efectivamente suprema de la sustancia. Cuando, pues, este espíritu, partiendo aparentemente sólo de sí mismo, vuelve a empezar su formación, la empieza a un nivel superior. El reino de los espíritus formado de este modo en la existencia constituye una sucesión en la cual el uno sustituye al otro y cada cual recibe del anterior el reino del mundo. Su objetivo es la revelación de la profundidad, y ésta es *el concepto absoluto;* esta revelación es, por tanto, la superación de su profundidad, o su *extensión,* la negatividad del Yo que es en sí, la cual constituye su alienación o sustancia, y su *tiempo*, en el

[150] Vol. II, pág. 605.

que se aliena esa alienación y es en su extensión igual que en su profundidad o mismidad. *El fin*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe como tal, tiene en su camino el recuerdo de los espíritus tal como son en sí mismos y tal como llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación es, en el aspecto de su libre existencia que aparece en la forma de la casualidad, la historia, y en el aspecto de su organización conceptuada es *la ciencia del saber manifiesto;* ambas juntas, la historia conceptuada, constituyen el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; sólo

> del cáliz de este reino de los espíritus
> le espumea su infinitud.[151]

Se trata esencialmente de una autosupresión de la historia. La historia se convierte en la mera realización de un fin presente desde el principio en su sujeto, en su espíritu, y al mismo tiempo suprime su inmanencia: no es la historia misma la que contiene su propia legalidad y su propio movimiento, sino que todo esto no cobra existencia real más que en la ciencia que concibe y supera la historia, en el saber absoluto. Con lo cual se supera y suprime a sí misma la construcción idealista objetiva de la historia. El espíritu que, según la concepción hegeliana de la historia, tiene que hacer la historia, el espíritu cuya esencia tiene que consistir en constituir la fuerza propiamente motora de la historia, hace, como dice Marx en *La Sagrada Familia*, que la historia sea sólo apariencía. "Hegel se queda... a mitad de camino... cuando hace que el espíritu absoluto como tal espíritu absoluto haga la historia sólo en *apariencia* mera. Pues como el espíritu absoluto no llega a *consciencia* como creador espíritu del mundo, sino *post festum*, en el filósofo, su fabricación de la historia no existe más que en la consciencia, en la opinión y en la representación del filósofo, en la imaginación especulativa." [152]

Todo eso —y no hemos destacado más que los puntos más esenciales— es consecuencia necesaria de la concepción hegeliana de la "alienación". De este punto arranca, precisamente, la gran discusión del joven Marx con el problema filosófico central de Hegel. Esta discusión es uno de los momentos más importantes de la inversión de la dialéctica idealista en dialéctica materialista, de la crítica del idealismo hegeliano y, al mismo tiempo, de la asunción de la herencia dialéctica por la nueva ciencia del materialismo dialéctico.

En sus *Manuscritos económic -fil sóficos* (1844) ha dado Marx una amplia y sistemática crítica de la dialéctica hegeliana.[153] Esa crítica tiene dos peculiaridades metodológicas muy importantes para nosotros.

En primer lugar, la crítica se concentra sobre la *Fenomenología del espíritu* y, en el marco de ésta, sobre la concepción hegeliana de la alie-

[151] Ibídem, págs. 611 s. Cita libre de las *Cartas filosóficas* de Schiller.
[152] *Die heilige Familie, loc. cit.*, pág. 202.
[153] Sobre lo que sigue cfr. mi artículo "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx" [Sobre el desarrollo filosófico del joven Marx], en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2-II-1954.

nación y de su superación. Esa concentración tiene motivos polémicos y propios de la época, pues la subjetivización de la filosofía hegeliana practicada en la época por los jóvenes hegelianos radicales, ante todo Bruno Bauer y Stirner, se basa en esa obra de Hegel y lleva aún más adelante la mistificación ya presente en su metodología. La destrucción filosófica de esta ala izquierda de la escuela hegeliana en disolución era un presupuesto importante no sólo de la elaboraciión teorética de la nueva ciencia del materialismo dialéctico, sino también de la afirmación y consolidación de la ideología política de la revolución en período preparatorio, del programa teorético y práctico del partido obrero entonces en formación; estas discusiones de Marx son, pues, ya en cierto sentido trabajos preparatorios para el *Manifiesto Comunista.*

Por otra parte, y como veremos en lo que sigue, la crítica de la concepción hegeliana de la alienación constituye una parte considerable de la crítica de Feuerbach a Hegel, es decir, del gran paso del idealismo al materialismo que tuvo lugar en Alemania en los años cuarenta. Precisamente en esa crítica se manifiestan de forma concentrada los aspectos relevantes y las debilidades y limitaciones del materialismo de Feuerhach. La crítica de Marx a la alienación hegeliana es, pues, también su asunción de la herencia de Feuerbach y al mismo tiempo su superación, la superación dialéctica del viejo materialismo de Feuerhach.

La segunda peculiaridad característica e importante de esta crítica es la unificación, por vez primera en Alemania después de Hegel, de los puntos de vista económico y filosófico en el tratamiento de los problemas de la sociedad y de la filosofía. Cierto que esa unificación se produce en Marx a un nivel incomparablemente superior al de Hegel, tanto desde el punto de vista económico cuanto desde el punto de vista filosófico. Filosóficamente se trata, como sabemos, de la superación de la dialéctica idealista por la materialista. Pero la crítica del idealismo que así se obtiene se haaa además en un conocimiento de la economía muy superior al que fue accesible a Hegel. Las consideraciones económicas de Marx contienen ya, en efecto, una *crítica socialista* de las concepciones de los economistas clásicos. (El genial artículo del joven Engels en los *Anales Franco-Alemanes* se ha anticipado en esto a las consideraciones de Marx.) Esta crítica socialista de la economía capitalista y de su formulación científica en las obras de los clásicos posibilita por fin el descubrimiento del real movimiento dialéctico en la vida económica misma, en la práctica económica de los hombres. Este conocimiento concreto del real desarrollo dialéctico de la vida económica, conocimiento que los jóvenes Marx y Engels van completando rápidamente, procura finalmente la base real para la crítica de las concepciones que habían intentado aprehender conceptualmente aquel ser: las concepciones de los economistas clásicos por un lado y las de Hegel por otro.

Así, pues, si Marx ha criticado el concepto hegeliano de alienación como concepto central de la *Fenomenología* y de la dialéctica idealista en general, la elección de ese centro no ha sido arbitraria. La genial penetración de Hegel, en base a una comprensión muy imperfecta de la economía, ha descubierto en la alienación, en la enajenación, un hecho fundamental de la vida, y ha puesto *por eso* ese concepto en el centro de

la filosofía. La crítica de Marx a Hegel parte de una concepción más profunda y correcta de los *hechos económicos mismos*. Lo primero es comprender en su real peculiaridad y legalidad los hechos económicos básicos, partiendo de una crítica socialista de la alienación capitalista en el trabajo; luego podrá criticarse amplia y dialécticamente lo verdadero y lo falso, lo esencial y lo mistificado en la concepción hegeliana de estos fenómenos.

La unilateralidad de la crítica de Hegel por Feuerbach se debe, entre otras cosas, a que este importante pensador no ha estudiado ni superado críticamente la alienac ón hegeliana más que en sus últimas consecuencias filosóficas. No tiene, en cambio, idea del proceso que lleva de la realidad misma a esa concepción y se refleja contradictoriamente en la filosofía hegeliana, no conoce la conexión de economía y filosofía en la alienac ón hegeliana. Por eso tiene que ser su crítica unilateral, incompleta y abstracta, y por eso le es imposible, a pesar de contraponerse como materialista al idealista Hegel, superar las limitaciones y los prejuicios hegelianos, los cuales son en última instancia de naturaleza social, y no filosófica, y dependen de la relación a la sociedad burguesa.

La conexión entre economía y filo fía es, pues, en esos manuscritos de Marx una profunda necesidad metodológica, el presupuesto de una real superac ón de la dialéctica ideal sta de Hegel. Por eso sería superficial y externo creer que la discusión de Marx con Hegel no empieza hasta la última parte de los manuscritos, la que contiene la crítica de la *Fenomenología*. Las partes anteriores, puramente económicas, en las que Hegel no aparece nunca citado, cont enen sin embargo el fundamento más importante de la discusión y crítica: la aclaración económica del hecho real de la alienación. Nos limitaremos a aducir aquí algunas indicaciones esenciales de Marx. Marx parte de los hechos reales de la economía capitalista. Rechaza tajantemente todo robinsonismo económico. Pues éste deduce la división del trabajo, el tráfico, etc., al modo como la teología deduce el mal a partir del pecado original, o sea que parte ya del hecho cuyo origen debería explicar. En base al análisis de los hechos reales de la economía capital sta, Marx da la siguiente descripción de la alienación que se produce en el proceso del trabajo: "El objeto producido por el trabajo, el producto del trabajo, se le enfrenta como *ser ajeno*, como *poder independiente* del que lo produce. El producto del trabajo es el trabajo fijado en un objeto, hecho cosa, es la *cosificación* del trabajo. La realización del trabajo es su cosificación. Esta realización del trabajo aparece bajo el imperio de la onomía como *desrealización* del obrero, la cosificación aparece como *pérdida y sometimiento de la cosa*, la apropiación como *alienación, enajenación*... Todas esas consecuencias están implicadas en el hecho de que el obrero se comporta respecto del *producto de su trabajo* como respecto de una cosa *ajena*."[164]

No se cita aún en ese contexto el nombre de Hegel, ni se infieren aun consecuencias filosóficas inmediatas de esos hechos económicos. Pero ya a primera vista se aprecia que esas observaciones aparentemente sólo des-

[164] Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), MEGA I, vol. 3, página 83.

criptivas contienen ya la crítica básica de la concepción filosófica hegeliana. Pues la alienación se separa aquí tajantemente de la objetividad o coseidad misma, de la objetivación en el trabajo. Esta cosificación u objetivación es una característica del trabajo en general, de la relación de la práctica humana a los objetos del mundo externo, mientras que la alienación es una consecuencia de la división social del trabajo en el capitalismo, de la aparición del llamado obrero libre, que tiene que trabajar con medios de producción ajenos y frente al cual se yerguen, por tanto, como poder ajeno e independiente de él, tanto esos medios de producción cuanto el propio producto.

Esta básica estructura de la sociedad capitalista aparece aún potenciada y concentrada sobre el sujeto del trabajo cuando consideramos el proceso mismo del trabajo. Marx subraya sobre todo a este respecto "que el trabajo es *externo* al obrero, es decir, no pertenece a su ser; que, por tanto, el trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega, no se siente a gusto, sino desgraciado, no desarrolla energía física ni intelectual alguna, sino que mortifica su físico y arruina su espíritu. Por eso el obrero se siente fuera de sí en el trabajo, y en sí fuera del trabajo". De esta situación de la sociedad capitalista nace la inversión de todos los valores humanos. "Lo animal se hace humano y lo humano animal. Comer, beber, engendrar, etc., son sin duda también funciones auténticamente humanas. Pero en la abstracción que las separa del ulterior ámbito de la actividad humana y las convierte en fines últimos y únicos, son animales." Con esto la alienación se manifiesta subjetiva y objetivamente en todo el ámbito de la vida humana. Objetivamente, el producto del trabajo aparece como cosa ajena y dominadora del hombre; subjetivamente, el proceso del trabajo es una autoalienación, que corresponde subjetivamente a la alienación de la cosa.[155]

De esos presupuestos, tomados todos sin excepción de una observación y exposición cuidadosa de la vida económica, Marx infiere las siguientes consecuencias de conjunto sobre la relación del individuo a la especie humana en la sociedad capitalista: "Puesto que el trabajo alienado (1º) aliena al hombre la naturaleza y (2º) le aliena de sí mismo, le aliena su propia función activa, su actividad vital, hay que concluir que le aliena la especie... Primeramente aliena la vida específica y la vida individual, y en segundo lugar convierte a la segunda, en su abstracción, en fin de la primera, también en su forma abstracta y alienada."[156]

Es claro que tales afirmaciones sobre la alienación del trabajo en todas sus consecuencias sociales y humanas no podían sentarse sino sobre la base de una crítica socialista de la sociedad capitalista. Partiendo de aquí se comprende el alcance de aquella observación de Marx según la cual Hegel, aunque está a la altura de la economía clásica y entiende correctamente el trabajo como proceso de autoproducción del hombre, no ha visto los aspectos negativos del trabajo en la sociedad capitalista, y no considera el trabajo más que en sus aspectos positivos. Toda la crítica filosófica de Marx a los conceptos fundamentales de la *Fenomenología* se

[155] Marx, *loc. cit.*, págs. 85 s.
[156] Ibídem, pág. 87.

basa en esta afirmación: por no ver Hegel estos aspectos del trabajo, tienen que surgir en su pensamiento separaciones y unificaciones filosóficamente falsas, mistificaciones idealistas. El descubrimiento de la dialéctica real del trabajo en el capitalismo es el fundamento de una crítica materialista de aquella filosofía que ha puesto una concepción unilateral de ese trabajo como base de la comprensión filosófica del desarrollo de la especie humana.

Hemos aducido ya aquella observación crítica de Marx según la cual la filosofía hegeliana tiene una tendencia al "idealismo acrítico". Ese "idealismo acrítico" se manifiesta —y con esto estamos ya en plena crítica filosófica de la *Fenomenología*— en la concepción de la filosofía misma. Hegel habla de la "alienación" y de su superación por la filosofía. Pero no sospecha siquiera que esa filosofía que en su sistema tiene que superar la "alienación" es ella misma una forma de manifestación pregnante y característica de "alienación": "...el espíritu filosófico no es sino el espíritu alienado del mundo, que se piensa a sí mismo en el seno de su autoalienación, es decir, que se concibe a sí mismo abstractamente. La *lógica* —el *dinero* del espíritu, el *valor mental*, especulativo, del hombre y la naturaleza— su ser ya del todo indiferente a toda determinación real, su ser, por tanto, irreal— el pensamiento *alienado*, y, por tanto, abstractivo de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto".[157]

Hegel no ve esto, y como hace precisamente de ese pensamiento alienado, que no conoce como alienado, el motor de la superación de la "alienación", cae en su idealismo acrítico, invierte filosóficamente las reales conexiones y determinaciones de la alienación en la vida. Sobre esa base, el idealismo hegeliano identifica entonces consecuentemente la esencia del hombre con la autoconsciencia. "Toda alienación del ser humano es así *exclusivamente alienación de la autoconsciencia*. La alienación de la autoconsciencia no es ya *expresión*, expresión refleja en el saber y en el pensamiento, de la alienación *real* del ser humano. Al contrario, la alienación *real*, la que aparece como tal, es más bien por su esencia *más íntima* y oculta —puesta a la luz sólo por la filosofía— mera *manifestación* de la verdadera esencia humana, la *autoconsciencia*. Por eso la ciencia que ha entendido esto se llama *Fenomenología*. Toda recuperación de la esencia objetiva alienada se presenta como incorporación a la autoconsciencia; el hombre dueño de su ser no es *más* que la autoconsciencia dueña del ser objetivo; recuperación del objeto es, por tanto, vuelta del objeto a la mismidad."[158]

Las observaciones críticas de Marx muestran plásticamente cómo esa falsa identificación de hombre y autoconsciencia nace necesariamente de la falsa concepción de la alienación en la vida social. Por el lado subjetivo tiene entonces lugar la identificación de hombre y autoconsciencia expuesta y criticada por Marx; por el lado objetivo tiene lugar la equiparación y alienación con objetividad en general.

En sus consideraciones económicas, y basándose en los hechos de la vida real, Marx traza claramente la divisoria entre objetivación del trabajo

[157] Marx, *loc. cit.*, pág. 154.
[158] Ibidem, pág. 156.

en general y alienación de sujeto y objeto en la *forma capitalista* del trabajo. Sobre esa base puede mostrar la falsedad de la equiparación hegeliana. Por eso critica la hase metodológica de la *Fenomenología* del modo siguiente: "La esencia puesta y a superar de la alienación resulta ser, pues, no que el ser humano se *objetivice inhumanamente* en contraposición consigo mismo, sino el que se *objetivice* en *diferencia* y *contraposición* con el pensamiento abstracto." [159]

A ese falso planteamiento de Hegel, que nos es ya conocido por la *Fenomenología* y por toda su prehistoria, sigue entonces la falsa culminación de la filosofía hegeliana en la superación de la objetividad. "Por eso se trata de superar el *objeto de la consciencia.* La *objetividad* como tal se presenta como una situación *alienada,* que no corresponde al *ser humano,* a la autoconsciencia. La *recuperación* del ser objetivo del hombre, producido como ajeno, bajo la determinación de la alienación, no significa, pues, la superación de la *alienación,* sino la superación de la *objetividad,* con lo que el hombre se presenta como un ser *no-objetivo, espiritualista.*" [160] Aquí se aprecia con toda claridad cómo el falso planteamiento idealista y la falsa solución de Hegel resultan con constrictiva necesidad de su concepción, también necesariamente unilateral e incompleta, de la sociedad capitalista, y también como esta forma suprema de la dialéctica idealista no puede superarse totalmente sino cuando, a consecuencia de la perspectiva de una real superación de la alienación capitalista, se ha hecho posible una crítica socialista de la economía capitalista.

Marx contrapone entonces a la teoría idealista de la superación de la objetividad la teoría materialista de la objetividad. A propósito de lo cual podemos anticipar ya que esa teoría materialista de Marx explica también la alienación capitalista y su superación, con lo cual es capaz de dar una crítica del idealismo hegeliano más completa y amplia que la de Feuerbach, el cual pasa por alto, sin verlos, estos problemas sociales, sin descubrir, por tanto, los momentos justificados de la teoría hegeliana ni poder evitar en la concepción del hombre y de la sociedad los mismos defectos, aunque desde el punto de vista opuesto, del idealismo hegeliano. La quintaesencia de la teoría materialista marxista de la objetividad puede expresarse así: "Si el hombre real y corporal, de pie en la firme y redondeada tierra, que respira todas las fuerzas de la naturaleza, *pone* por alienación, como objetos ajenos, sus reales y objetivas *fuerzas esenciales,* el sujeto no es ese *poner;* es la subjetividad de esas fuerzas esenciales *objetivas,* cuya acción tiene que ser, por tanto, *objetiva.* El ser objetivo obra objetivamente, y no obraría objetivamente si lo objetivo no estuviera en su determinación esencial. El ser objetivo *crea, pone objetos,* precisamente porque él mismo está puesto por objetos, porque es esencialmente *naturaleza.* Así, pues, en el acto de poner no decae de su «pura actividad» para sumirse en un *crear* el *objeto,* sino que su *objetivo* producto confirma la naturaleza *objetiva* de su actividad, confirma su actividad como actividad de un ser objetivo natural... Ser objetivo, natural, sensible, y tener fuera de sí objeto, naturaleza y sentido, o ser objeto, naturaleza o

159 Marx, *loc. cit,* pág. 155.
160 Ibídem, pág. 157.

sentido para un tercero, es todo lo mismo... Un ser no-objetivo es un *no-ser.*" [161]

La crítica materialista de Marx al idealismo de Hegel se basa, pues, en la exposición de los reales presupuestos del pensamiento humano y de la práctica humana, contrapuestos a la supuesta falta de presupuestos del idealismo absoluto. Este contraste descubre así, por otra parte, los presupuestos reales del idealismo absoluto. La dialéctica materialista es, pues, en este sentido la verdad de la dialéctica del idealismo obje ivo, porque no sólo la destruye críticamente, sino que, además, deriva con necesidad el origen de sus defectos y obtiene de esa derivación una vía hacia su superación real, es decir, también para la preservación de los momentos esenciales y correctos. Al contraponer a los mistificados presupuestos del idealismo objetivo estos verdaderos presupuestos de la filosofía, los hechos reales de la vida (de la naturaleza, de la economía, de la historia), y al llevar el correcto reflejo dialéctico de esos hechos a las correctas consecuencias filosóficas, el "idealismo acrítico" y el "positivismo acrítico" de Hegel resultan consecuencias necesarias de su ser social. De esa exposición se desprende también "por sí misma" la explicación del hecho de que Hegel, a pesar de moverse entre esas mistificaciones idealistas, fuera capaz de ofrecer determinaciones reales y esenciales no sólo sobre la economía y la historia, sino también sobre las conexiones dialécticas de la realidad objetiva en general, el hecho de que la dialéctica hegeliana haya podido ser precedente inmediato de la dialéctica materialista. El punto decisivo, ya varias veces subrayado, es que Hegel concibe el trabajo como proceso de autoproducción del hombre, de la especie humana.

Precisamente sobre la base del reconocimiento de esos logros se apoya la aguda crítica de Marx buscando el lugar en que esas rectas comprensiones toman en Hegel una forma mistificada y consiguientemente desfigurada. Hemos citado hace poco la observación de Marx según la cual la historia se convierte en Hegel en historia aparente. Era la comprobación del hecho de que la superación y supresión de la objetividad o coseidad en el saber absoluto tiene como consecuencia el que el por ador hegeliano de la historia, el espíritu absoluto, no baga realmente la historia, como imagina Hegel, sino sólo aparentemente. Partiendo de la teoría hegeliana de la objetividad, Marx critica la mistificación de esa otra teoría del "portador" de la historia, base de la mistificación hegeliana de la historia misma. "Este proceso tiene que tener un portador, un sujeto; pero el suje o deviene al final, como resultado; ese resultado, el sujeto que se sabe como autoconsciencia absoluta, es por tan o el *dios, el espíritu absoluto, la idea que se sabe y actúa.* El hombre real y la naturaleza real se convierten en meros predicados, en símbolos de es e hombre oculto e irreal y de esta na uraleza irreal. Sujeto y predicado es án, pues, en una relación de inversión absoluta, *místico sujeto-objeto, subjetividad que rebasa el objeto,* el *sujeto absoluto* como *proceso,* como *sujeto* que *se aliena* y vuelve a sí desde la alienación, pero reasumiéndola, y el sujeto como tal proceso; puro girar *sin tregua* sobre sí mismo y en sí mismo." [162]

[161] Marx, *loc. cit.*, págs. 160 s.
[162] Ibídem, págs. 167 s.

La historia real se desarrolla según Hegel de tal modo que tiene un "portador" abstracto, mistificado, fingido, el cual, naturalmente, no puede "hacer" la historia sino abstracta, mistificada, fingidamente. El proceso real, las reales determinaciones del proceso, no pueden, pues, introducirse en la construcción misma más que por la puerta trasera, por así decirlo. Y el hecho de que en la exposición de las etapas concretas y de las transiciones concretas del proceso esos elementos reales se hagan dominantes constituye la contradictoriedad de la dialéctica hegeliana, ya examinada por nosotros desde diversos puntos de vista.

Más de diez años después vuelve Marx a esta misma cuestión hegeliana, aunque esta vez no en la forma de una crítica directa de la *Fenomenología del espíritu*, sino en forma de juicio general sobre los fundamentos filosóficos de todo el idealismo hegeliano. En la gran Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx analiza los diversos caminos, complementarios y enlazados, del reflejo intelectual del dominio mental de la realidad objetiva, y contrapone al real camino materialista hacia ese conocimiento las ilusiones hegelianas. "Lo concreto es concreto porque es la reunión de muchas determinaciones, unidad, pues, de la multiplicidad. Por eso aparece en el pensamiento como proceso de condensación, como resultado, no como punto de partida, aunque es el real punto de partida y, por tanto, también el punto de partida de la intuición y de la representación. Por eso ha caído Hegel en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento concentrado en sí mismo, profundizado en sí mismo y movido por sí mismo, mientras que el método que consiste en subir de lo abstracto a lo concreto no es más que el modo que tiene el pensamiento de apropiarse lo concreto, de reproducirlo intelectualmente como concreto. Pero no es en modo alguno el proceso de producción de lo concreto mismo." [163]

Aquí tenemos la crítica de Marx al idealismo hegeliano en su forma más madura y resumida.

La amplia crítica de la concepción hegeliana de la "alienación" posibilita a Marx el criticar materialísticamente también el otro concepto básico de la dialéctica hegeliana, el complejo concepto de superación. También aquí es importante notar que al criticar la dialéctica idealista, superarla críticamente y asumir en la dialéctica materialista los elementos valiosos de la otra, Marx se enfrenta *exclusivamente* con la forma específicamente hegeliana de dicha dialéctica idealista. Así, por ejemplo, en el caso que ahora nos ocupa, Marx no cita siquiera la versión schellingiana de la superación —la destrucción de las determinaciones superadas, su disolución por la superación en lo absoluto— ni la forma kantiana de la antinómica agnóstica. Marx ve en la dialéctica hegeliana una superación plena y definitiva de las anteriores formas de la dialéctica. Por eso critica exclusivamente la forma hegeliana de superación, en la cual las determinaciones superadas quedan reasumidas y levantadas a un nivel más alto, con lo que la superación no aniquila la diversidad en lo absoluto, sino que respeta su existencia, su relativa justificación. La "alienación" tiene en Hegel, a diferencia de lo que ocurre en Schelling, una

[163] *Zur Kritik der politischen Ökonomie, loc. cit.*, Introducción, pág. 257.

significación positiva, creadora de objetividad, y de esa significación parte la crítica de Marx, considerando las discusiones de Hegel con sus predecesores como definitivamente resueltas en favor de Hegel. Marx studia luego las debilidades idealistas de la forma hegeliana de la superación y llega al siguiente resultado:

"Por otra parte —dice Hegel— se encuentra aquí otro momento, a saber, que él [el sujeto; G. L.] ha sup rado y reasumido en sí mismo esa alienación y objetividad, o sea que en su *ser-otro como tal está en sí*.

Aquí tenemos juntas todas las ilusiones de la especulación.

Por de pronto: La consciencia, la autoconsciencia, está en *su ser-otro como tal en sí misma*... Esto quiere decir ante todo que la consciencia, el saber como saber, el pensamiento como pensamiento, pretende ser inmediatamente lo *otro*, la sensibilidad, la realidad, la vida... Este aspecto está contenido aquí en la medida en que la consciencia, como consciencia mera, tiene su piedra de escándalo no en la objetividad alienada, sino en la *objetividad como tal*.

En segundo lugar, también está implícito en todo eso que el hombre autoconsciente, en la medida en que ha reconocido y superado como autoalienación el mundo espiritual —o la existencia espiritual general de su mundo—, vuelve a confirmarlo a pesar de eso en dicha forma alienada, y lo presenta como su verdadera existencia, lo restablece, pretende estar *en sí en su ser-otro como tal*, o sea que tras la superación de la religión por ejemplo, después de reconocer la religión como un producto de la autoalienación, el sujeto se encuentra confirmado a pesar de todo en la *religión como religión*. Esta es la raíz del *falso* positivismo de Hegel, de su criticismo sólo *aparente*; lo que Feuerbach ha llamado posición, negación y reposición de la religión o la teologia, y que debe entenderse más ampliamente de como lo entiende Feuerbach. La *razón*, pues, está en *sí* en la sinrazón como sinrazón. El hombre, que ha descubierto que tiene una vida alienada en el derecho, la política, etc., tiene en esta vida alienada, como tal vida alienada, su verdadera vida humana. La autoafirmación o autoconfirmación en *contradicción* consigo mismo, tanto con el saber como con la esencia del objeto, es, pues, el verdadero *saber* y la verdadera *vida*.

No puede, pues, hablarse de una acomodación de Hegel ante la religión, el Estado, etc., pues esa mentira es la mentira de su progreso." [154]

Ese texto ofrece la más profunda crítica de las limitaciones de Hegel, precisamente a propósito de los aspectos más positivos e importantes del pensamiento del filósofo. Marx descubre aquí las últimas consecuencias filosóficas de la actitud de Hegel ante la sociedad capitalista, en la medida en que esta actitud se refleja en los problemas abstractos de la estructura metodológica y dialéctica de su filosofía. En diversos lugares hemos indicado esas contradicciones en Hegel mismo, y hemos indicado también sus raíces en el ser social de la época, así como en su posición ante este ser. Ahora vemos las consecuencias puramente filosóficas a que han llevado necesariamente esas contradicciones del ser. Y vemos al mismo tiempo que ninguna crítica de la ambigüedad de Hegel en cuestiones de religión,

[154] *Die heilige Familie, loc. cit.*, pág. 88-89.

Estado, etc., que parta del dualismo entre un Hegel esotérico y otro exotérico puede captar ni superar la problemática central de la filosofía hegeliana. A pesar de que, como hemos visto, en Hegel mismo haya subjetivamente tales momentos de separación entre expresión exotérica y pensamiento esotérico; pues la contradictoriedad, la problemática de su filosofía, penetra hasta el núcleo también de sus concepciones esotéricas. Sigue sin duda siendo un problema para la historia de la filosofía el precisar dónde, cuándo y cómo, en los diversos temas concretos, se presentan en Hegel elementos de una acomodación a la sociedad de su tiempo. Pero la exposición histórica tiene que estar siempre en claro acerca de lo siguiente: cualquiera que sea la respuesta que merezcan en cada caso concreto esas cuestiones, la problemática de la dialéctica hegeliana no puede resolverse por ese camino.[165]

La profundidad de la crítica de Marx se manifiesta en el hecho de que, partiendo de los problemas de la vida real, sube hasta las cuestiones más abstractas de la dialéctica hegeliana, las resuelve definitivamente en el sentido del materialismo dialéctico, pero luego encuentra enseguida un enlace inmediato con las cuestiones actuales de la vida. La cuestión es la de la contradicción central de toda la filosofía hegeliana, la contradicción que Engels ha descrito más tarde como contradicción entre sistema y método.[166]

Pero esa contradicción contiene la contradictoriedad de la filosofía hegeliana respecto a la cuestión del progreso humano, y especialmente respecto a la posición de la sociedad capitalista en general, y de su forma alemana en particular, en el proceso de la historia. La cuestión de la alienación es ciertamente en la filosofía hegeliana, por una parte, un aspecto último y sumamente abstracto de la dialéctica misma, pero, por otra parte, es también de suma importancia para la filosofía social e histórica de Hegel. La contradictoriedad entre las tendencias progresivas y las tendencias reaccionarias del pensamiento de Hegel se concentra, por tanto, en esa contradictoriedad del proceso dialéctico de la superación cuya crítica por Marx acabamos de ver.

La crítica socialista de la "alienación" ha descubierto en la forma capitalista del trabajo el modo de existencia real, y realmente a superar, de la alienación. La generalización filosófica de esta crítica muestra que la concepción hegeliana de la "alienación", según la cual la consciencia está en sí en su ser-otro como tal, contiene *eo ipso* un importante momento reaccionario, una defensa de la existente aunque esté superado históricamente. El hecho de que Hegel presente y realice siempre, cuando se trata de la historia del pasado, una tendencia contraria a ésa confirma simplemente la crítica de Marx y Engels: que hay una contradicción insanable entre sistema y método en Hegel.

Esta contradicción y las tendencias contenidas en ella desempeñan un

[165] En mi artículo "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx" [Sobre el desarrollo filosófico del joven Marx], en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2-II-1954, he mostrado detalladamente que Marx ha rechazado por superficial, desde su tesis doctoral, la distinción de los jóvenes hegelianos entre línea esotérica y línea exotérica de Hegel, así como la explicación de la última por mera acomodación.

[166] Engels, *Feuerbach*, *loc. cit.*, págs. 10 ss.

papel decisivo en los grandes debates ideológicos de los años cuarenta, los cuales han sido la preparación de la revolución democrática. En este contexto encontramos dos formas diversas de concepción que conducen ambas a la pasividad política, a una incomprensión de los problemas concretos de la revolución democrática, y más allá de eso, teoréticamente, de la revolución en general. La significación general de esos problemas rebasa ampliamente los debates de los años cuarenta, pues las falsas tomas de posición nacen precisamente de la vida social del capitalismo, y sólo su forma intelectual ha sido determinada en esa década por las discusiones a propósito de la forma hegeliana de la superación. Una de esas formas de concepción falsa es la continuación directa del idealismo hegeliano, su ulterior subjetivación, la exacerbación de sus defectos idealistas en el pensamiento de los jóvenes hegelianos. La otra forma nace de la crítica epistemológicamente correcta, pero abstracta y unilateral, de la superación hegeliana por el propio Feuerbach.

Empecemos por la primera corriente. Como, según Hegel, la "alienación" es en última instancia una "alienación" de la consciencia, tiene que superarse *en* la consciencia y exclusivamente *por* la consciencia. En Hegel mismo, la identidad entre el saber absoluto y el filósofo que posee ese saber queda en claroscuro. Por su objetivismo mismo, Hegel se resiste a hacer de esa identidad una simple unión personal. Pero la tendencia es inmanente a la posición hegeliana. También aquí es Heinrich Heine el que infiere de un modo irónico y autoirónico todas las consecuencias: "Jamás he sido pensador abstracto, y acepté sin crítica la síntesis de la doctrina hegeliana porque sus consecuencias me halagaban la vanidad. Era yo joven y orgulloso, y me complacía mucho saber por Hegel que no es, como creía mi abuela, el buen Dios que reside en el cielo el dios verdadero, sino que yo mismo, aquí en la tierra, soy el buen Dios." [167]

Lo mismo que aquí dice Heine irónicamente es en la *Filosofía de la autoconsciencia*, de Bruno Bauer, doctrina filosófica y política, la cual ha ejercido una influencia peligrosa y dañina tanto en la intelectualidad izquierdista alemana cuanto en el naciente partido proletario, por el rodeo del "verdadero socialismo".

Si consideramos la dura crítica de Marx a esa concepción de Bauer en *La Sagrada Familia* comprobaremos que esa crítica procede directamente de la crítica filosófica de la superación hegeliana que acabamos de ver, a lo que hay que añadir que el orgullo intelectual de Bauer, su soberano desprecio por la actividad de las masas en la historia, es una tendencia que viene también de la filosofía y de la concepción histórica hegelianas, aunque desposeídas de sus tendencias progresivas importantes, de sus tendencias realistas, y concentradas en su punta idealista y subjetiva. Marx dice lo siguiente de esa concepción de Bauer:

"Los enemigos del progreso *fuera* de la masa son precisamente los *productos* independizados, dotados de vida *propia*, de la *autohumillación*, de la *autocondena*, de la *autoalienación* de la *masa*. Por eso la masa se dirige contra sus *propios* defectos cuando se dirige contra los *productos* independizados de su propia *autohumillación*, como el hombre, cuando se

[167] Heine, *Werke*, *loc. cit.*, vol. VI, pág. 48.

vuelve contra la existencia de Dios, se vuelve en realidad contra su *propia religiosidad*. Pero como toda autoalienación *práctica* de la masa en el mundo real existe de un modo externo, la masa tiene que combatirla de un modo también *externo*. No debe en modo alguno considerar esos productos de su autoalienación como fantasmagorías *ideales*, como meras *alienaciones de la autoconsciencia*, ni proponerse la destrucción de la alienación *material* por medio de una acción puramente *interna y espiritualista*. Ya el periódico de Loustalot, del año 1789, lleva el *motto:*

Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux.
Levons nous!

Pero para levantarse no basta con levantarse en el *pensamiento*, dejando que el yugo *real y sensible*, que es imposible volatizar con ideas, siga encima de la *sensible y real* cabeza. La *crítica absoluta* [de Bruno Bauer; G. L.] ha aprendido al menos de la *Fenomenología* hegeliana el *arte* de transformar cadenas *reales, objetivas, existentes fuera* de mí, en cadenas meramente *ideales, subjetivas, existentes sólo en mí*, y, por tanto, todas las luchas *externas* y sensibles en puras luchas de ideas."[166]

No hará falta comentario para mostrar que esa ideología de Bauer desciende directamente de la concepción hegeliana de la "alienación" y de su superación. Tampoco será necesario argumentar su peligrosidad política. Ni el hecho de que esa ideología de la pasividad del orgullo intelectualista sigue viviendo en la sociedad capitalista y sigue siendo eficaz, aunque no crea ya encontrar un apoyo teorético en la filosofía hegeliana. Pero la filosofía hegeliana contiene realmente importantes apoyos para esa concepción, como muestra la historia de los años cuarenta y aún más —en formas ya extremas y grotescas— el neohegelianismo del período imperialista.

Atendamos ahora a la segunda corriente, es decir, a la crítica feuerbachiana de la dialéctica hegeliana en esta cuestión, y estudiemos brevemente la relación de Marx con ella. Marx valora como positivo y original en la crítica de Feuerhach el que éste exponga la forma hegeliana de la superación como una reposición de lo superado. En otro contexto (compárese págs. 504 s.) hemos aducido el paso decisivo de Feuerbach al respecto. Marx considera que la hazaña de Feuerbach ha sido probar que la filosofía de Hegel es una religión restaurada; aprecia también el avance de Feuerbach hasta el verdadero materialismo y su crítica de la superación, de la negación de la negación. Nos limitaremos a este último punto. Feuerbach tiene razón "cuando contrapone a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo basado en sí, fundado positivamente en sí mismo". Esta positividad es precisamente la prioridad del ser respecto de la consciencia. La dialéctica hegeliana invierte según Feuerbach, en el proceso de la superación, las relaciones entre el ser y la consciencia. Y Feuerbach muestra cómo de esa inversión idealista se sigue en Hegel el restablecimiento de la religión por la filosofía. Marx resume entonces la opinión de Feuerhach: "Feuerbach no concibe, pues,

[166] *Die heilige Familie, loc. cit.*, pág. 636.

la negación de la negación *sino* como contradicción de la filosofía consigo misma, como la filosofía que afirma la teología (trascendencia, etc.) luego de haberla negado, o sea la afirma en contradicción consigo misma." [169]

Marx acepta este aspecto materialista de la crítica feuerbachiana, pero critica enseguida su unilateralidad. La cual consiste, por una parte, en que Feuerbach trata la "alienación" como problema puramente filosófico, por lo cual se queda también en la abstracción. (Cfr. la posterior crítica de Marx y Engels a la abstracción del "hombre" de Feuerbach.) Y, por otra parte, en que la posición materialista de Feuerbach ante la realidad no es una posición dialéctica, por lo cual desconoce todo lo que Hegel ha visto dialécticamente, aunque sea de un modo deformado, y rechaza en bloque toda la dialéctica hegeliana, con lo bueno igual que lo falso. Como dice Marx en el paso citado, Feuerbach no ve, pues, en la negación de la negación más que la posición, filosóficamente débil, del idealista Hegel. Y por eso "le contrapone directamente y sin mediación la posición sensible y cierta y basada en sí misma".

Esta limitación a la mera teoría del conocimiento tiene como consecuencia el carácter abstracto del planteamiento feuerbachiano; el carácter directo de ese pensamiento, la consciente eliminación de todas las mediaciones, elimina la dialéctica junto con el idealismo hegeliano. Por eso pasa Feuerbach, sin notarlas, junto a las determinaciones esenciales y más importantes contenidas en la filosofía hegeliana. Marx añade: "Al concebir la negación de la negación, según la relación positiva que hay en ella, como lo único y verdaderamente positivo, y, según la relación negativa que hay en ella, como el único verdadero acto y acto de autoejercicio de todo ser, no ha hallado más que la especulación *abstracta, lógica, especulativa,* del movimiento de la historia, la cual no es todavía historia *real* del hombre como de un sujeto presupuesto, sino sólo *acto engendrador, historia genética* del hombre." [170]

La crítica socialista del capitalismo reconoce, pues, en la *Fenomenología* hegeliana algunas esenciales y correctas determinaciones del proceso que Marx llamará más tarde la "prehistoria" del desarrollo humano, mientras que Feuerbach, que aun partiendo de otro lugar se queda dentro del horizonte burgués igual que Hegel, no es capaz más que de formular frente a la dialéctica hegeliana un rígido o-lo-uno-o-lo-otro. Marx aduce en su exposición de la *Fenomenología* algunos de los momentos esenciales en los que Hegel ha captado correctamente algunos rasgos determinados de esa prehistoria de la humanidad. Y con ello muestra que la idea de la alienación y de su superación, aunque son sin duda en Hegel ideas idealísticamente deformadas y hechas reaccionarias, no son, en cambio, ocurrencias totalmente falsas, como cree Feuerbach, sino reflejo correcto, aunque limitado y unilateral por el horizonte meramente capitalista, de la realidad misma, por lo cual es necesario conservar para el desarrollo filosófico del futuro las tendencias correctas presentes en aquellas ideas. "La *Fenomenología* es, pues, la crítica oculta, aún oscura a sí misma y

[169] *Die heilige Familie, loc. cit.*, págs. 75-76.
[170] Ibídem, pág. 76.

mistificadora; pero en la medida en que precisa la *alienación* del hombre —aunque el hombre aparezca sólo en la forma del espíritu— están en ella *todos* los elementos de la crítica, ocultos y a menudo *preparados y elaborados* de un modo que rebasa ampliamente el punto de vista hegeliano. La «consciencia desgraciada», la «consciencia honesta», etc., todas esas secciones contienen los elementos *críticos* —aunque aún en forma alienada— de esferas enteras como la religión, el Estado, la vida civil, etcétera." [171]

La crítica realmente comprensiva de la dialéctica hegeliana crece, pues, en Marx hasta hacerse también crítica de la unilateralidad y la limitación de Feuerbach en su estimación de Hegel, y critica también, por tanto, del materialismo metafísico de Feuerbach, de su recusación de la dialéctica. Rebasaría el marco del presente libro un estudio detallado de esa crítica de Marx. Lo único importante aquí es recordar que la forma feuerbachiana de crítica del idealismo hegeliano ha llevado también a consecuencias políticas muy peligrosas en las luchas intelectuales de los años cuarenta. La crítica feuerbachiana de la negación de la negación se retrotrae correctamente a lo inmediatamente sensible de la vida material, pero Feuerbach no es capaz de comprender el movimiento dialéctico de esta vida material misma. Como dice Marx en sus *Tesis*, Feuerhach no sabe apresar el momento práctico de lo sensible. "El defecto capital de todo materialismo anterior (incluyendo el de Feuerbach) es que el objeto, la realidad, lo sensible, no se concibe más que en la forma del *objeto propiamente dicho, de la intuición;* no como *actividad humana sensible,* como *práctica;* no subjetivamente. Por eso el *aspecto activo* ha sido desarrollado, contra el materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos del pensamiento; pero no concibe la actividad humana misma como actividad *objetiva.* Por eso en *La esencia del cristianismo* no considera como auténticamente humano más que el comportamiento teorético, mientras que la práctica no se concibe ni fija más que en su sucia forma judía de manifestación. Por eso no comprende la importancia y la significación de la actividad «revolucionaria», la actividad «práctico-crítica»." [172]

Se ve, pues, que la preparación económica de la crítica filosófica a Hegel, la separación precisa entre objetividad y alienación en la práctica humana, no prepara sólo la crítica al idealismo hegeliano, sino también al materialismo mecanicista de Feuerbach.

Nos interesa aquí aludir brevemente a las consecuencias de esa toma de posición en las luchas ideológicas y políticas de los años cuarenta. En sus observaciones sobre Feuerbach, Engels ha precisado agudamente y criticado a fondo el momento esencial de la posición de aquel filósofo ante la realidad. Cita Engels las siguientes frases de Feuerbach: "El ser no es un concepto universal separable de las cosas... El ser es la posición de la esencia. *Mi ser es lo que es mi esencia...* Ya el lenguaje identifica ser y esencia. Sólo en la vida humana, *pero sólo en casos abnormes y*

[171] *Die heilige Familie, loc. cit.*, pág. 80.
[172] *Die deutsche Ideologie, loc. cit.*, pág. 593.

*desgraciad*ᴄ se separa el ser de la esencia, ocurre que no se tenga la propia esencia donde se tiene el propio ser, pero entonces ocurre también, por esa misma división, que no se está verdaderamente con el alma donde se está con el cuerpo. Sólo donde está tu corazón *estás tú*. Pero, *excepto en casos contra naturaleza*, todas las cosas están gustosamente donde están y son gustosamente lo que son."

Engels añade a esa cita una caracterización político-social muy violenta, mostrando las consecuencias necesarias que se siguen de esa posición filosófica en política y que, aunque sin duda no deseadas por Feuerbach, subjetivamente sincero en su convicción de demócrata revolucionario, son inseparables de su modo de liquidar la dialéctica hegeliana, de su recusación de todas las determinaciones y relaciones de mediación, de su vuelta a la inmediatez; esas consecuencias reflejan el hecho de que Feuerbach se ha encontrado en una actitud ciega y nada libre ante la vida económico-social del capitalismo. Y esa ceguera, como muestran las observaciones de Engels, puede tomar objetivamente un carácter apologético, reaccionario. Acota Engels: "Hermosa apología de lo existente. Aparte de casos contra naturaleza, pocos y abnormes, estás muy a gusto haciendo de vigilante de portón en una mina de carbón desde los siete años de edad, catorce horas diarias de trabajo en la oscuridad, y como tu ser está en esa galería, allí también está tu esencia... Tu «esencia» consiste en estar subsumido en alguna división del trabajo."[173]

Esa crítica de Engels muestra con toda precisión por qué los intelectuales radicales, a veces incluso de tendencia socialista, que en los años cuarenta buscaron en el pensamiento de Feuerbach una base filosófica para su radicalismo político fracasaron tan completamente como los que quisieron buscar ese mismo fundamento en la dialéctica hegeliana. Un análisis preciso de la posición de Feuerbach mostraría que tales formas de defensa consciente o inconsciente de lo existente, basadas en la unidad filosófica inmediata de ser y esencia, han obrado, *mutatis mutandis*, en la defensa de situaciones reaccionarias mucho después de Feuerbach, independientemente de su voluntad, y siguen activas aún hoy.

Era necesario aludir a esas consecuencias políticas de las luchas ideológicas de los años cuarenta para poner en claro de qué modo la superación crítica por Marx de la dialéctica idealista de Hegel nace de la crítica socialista de la sociedad capitalista y desemboca en la preparación ideológica de la revolución del 48, y, tras ella, de todas las posteriores revoluciones democráticas y proletarias. El movimiento interno de la crítica de Marx muestra también lo poco que esos problemas filosóficos pueden concebirse y criticarse de un modo "puramente" filosófico, aun tratándose de Hegel. La debilidad de Feuerbach en este punto consiste entre otras cosas, y no en último lugar, en que contempla la dialéctica hegeliana de un modo puramente filosófico, puramente epistemológico, sin apreciar conexión alguna entre la vida social, la práctica económica y social del hombre, y los problemas últimos y decisivos de la filosofía. Hegel, en cambio, ha visto esas conexiones, y ha intentado convertirlas,

[173] Ibídem, pág. 600. El texto de Feuerbach en *Philosophie der Zukunft*, § 27, *loc. cit.*, vol. II, pág. 311.

aunque el empeño haya sido muchas veces en vano, en hase de su dialéctica; ésta es la causa de la superioridad (en determinados campos y en determinados casos) de su filosofía sobre la de Feuerbach, a pesar de su idealismo. Por eso su forma de la dialéctica es un estadio decisivo en la historia de la filosofía: es la forma suprema de la dialéctica idealista y, con ello, de la filosofía burguesa en general, el eslabón de enlace del que podía asirse *directamente* en su génesis el materialismo dialéctico.

Lenin no pudo conocer los manuscritos de Marx que acabamos de analizar y que contienen las conexiones decisivas entre economía y dialéctica en la crítica y estimación de Hegel. A pesar de ello, Lenin ha visto con toda claridad esas conexiones. Hemos citado ya antes (pág. 348) su frase según la cual Marx enlaza *directamente* con Hegel. Con esa afirmación subraya Lenin un punto de vista completamente descuidado en el período de la II Internacional, aunque Marx y Engels no hayan perdido ocasión de aludir a la importancia de Hegel y de afirmar imprescindible el estudio de su pensamiento para la comprensión de la dialéctica materialista. Prólogos, observaciones y cartas de los dos dan testimonio de ello. Pero esa insistencia de Marx y Engels ha pasado inadvertida incluso para los teóricos más importantes y sinceros del período de la II Internacional. El propio Plejánov, que, a diferencia de Mehring y Lafargue, había estudiado cuidadosamente la filosofía hegeliana, ignora plenamente estas internas conexiones de la misma, la profunda conexión metodológica entre economía y dialéctica.

Después de Marx, ha sido Lenin el primero en restablecer esas conexiones. Sería muy superficial limitar las observaciones críticas de Lenin sobre la "lógica" hegeliana al terreno de la epistemología en sentido estricto. Aunque esté hablando de problemas epistemológicos, Lenin los trata —como vimos a propósito de la cuestión de la teleología— desde el punto de vista grande y amplio que es el del marxismo auténtico. Por eso en sus observaciones críticas sobre Hegel, Lenin toca varias veces esta cuestión esencial.

Documentaremos este hecho con unas pocas frases senciales de Lenin. "Es imposible comprender plenamente *El Capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido *toda* la lógica de Hegel. Por tanto, al cabo de medio siglo, ningún marxista ha entendido a Marx." [174]

Y en otro lugar: "Aunque Marx no haya dejado ninguna *Lógica* con mayúscula, ha dejado la *lógica* de *El Capital*, y ésta debería utilizarse al máximo en el presente problema [se trata de la dialéctica de Hegel; G. L.]. En *El Capital* se aplica a una determinada disciplina la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo (y no hacen falta tres palabras, porque significan uno y lo mismo), el cual se ha asimilado todo lo valioso que hay en Hegel y lo ha desarrollado." [175]

Esas observaciones de Lenin están, característicamente, entre sus notas de estudio sobre el plan de la dialéctica de Hegel, y a ellas se añaden, también característicamente, otras observaciones sobre la aplicación dia-

[174] Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass, loc. cit.*, pág. 99.
[175] Ibídem, pág. 249.

léctica de las categorías económicas en *El Capital* de Marx. Con ello muestra Lenin, como Marx en su tiempo, el camino por el cual se deben plantear y solucionar los problemas filosóficos en el materialismo dialéctico. El "período leninista" del desarrollo filosófico, realmente iniciado por Stalin, tenía por fuerza que recorrer ese camino y liquidar definitivamente, con esa práctica filosófica, la herencia del período de la II Internacional.

Esta peculiaridad del "período leninista" en filosofía tiene que referirse también, como es natural, a su historia. El presente libro ha sido dedicado al estudio de tales conexiones históricas. Su objetivo ha sido mostrar de un modo histórico concreto la intervención de las contradicciones reales de la sociedad capitalista en la forma suprema de la filosofía burguesa, la dialéctica idealista de Hegel. Había que mostrar esa conexión con toda su complejidad social y filosófica, intentando descubrir de qué modo han obrado en la génesis y el desarrollo de esa dialéctica el reflejo mental de esas contradicciones en la economía clásica inglesa y la explosión real de dichas contradicciones en la Revolución Francesa, y qué efecto variante —en bien y en mal— ha tenido el hecho de que esos acontecimientos reales ideológicos franceses e ingleses se hayan fundido como método dialéctico y como sistema idealista en la cabeza de un hijo de la atrasada Alemania.

Sólo ese planteamiento nos permitía además superar en el tratamiento de la relación de Hegel con sus predecesores esa consideración esquemática, violentadora y falseadora de la complejidad de los datos, que es corriente en la historia burguesa de la filosofía, y cuya influencia se encuentra también en el tratamiento de esos problemas por algunos marxistas. Creemos haber mostrado que tanto la independencia de Hegel respecto de sus importantes contemporáneos y predecesores cuanto sus involuntarias coincidencias con ellos se basan en estos problemas del ser social.

No se trata, por lo demás, de una cuestión meramente histórica, interna a lo que suele llamarse "estudios hegelianos". (Aunque también cuestiones tales sean importantes y actuales, como momento en la lucha contra la falsificación fascista o fascistizante de la historia.) La exposición de las causas reales de la grandeza y las limitaciones de la dialéctica hegeliana contribuye además a aclarar la relación entre Hegel y Marx, a concretar la herencia histórica de la dialéctica hegeliana que ha sido elaborada críticamente y recogida en el materialismo dialéctico. Pues está claro que Marx se ha enfrentado siempre con el Hegel *real*. Precisamente en lo más duro de su polémica traza Marx siempre una rotunda línea divisoria entre lo que representa el propio Hegel, con todas sus limitaciones, y lo que ha hecho de él sus discípulos y sucesores. Hay, empero, entre esa crítica de Marx y nuestro tiempo casi un siglo entero, y la "hazaña" de ese siglo en este terreno ha sido precisamente la falsificación de la imagen del Hegel real, falsificación a la que no se había contrapuesto hasta ahora ningún estudio marxista de Hegel mismo, ninguna exhumación y reconstitución del Hegel real. Las ideas con las que la mayoría de los lectores, incluso los filosóficamente formados, se acercan a Hegel están, sin que ellos lo sepan, profundamente influidas por la

deformación burguesa de la filosofía hegeliana. Y la importancia de las observaciones críticas de Marx, Engels, Lenin y Stalin no puede entenderse y apreciarse justamente sino sabiendo quién es el objeto *real* de esta crítica, quién es el Hegel *real*.

Sólo con esos datos reales se aclara la relevancia *filosófica* de los estudios y los conceptos económicos de Hegel. Por incompletas y contradictorias que hayan podido ser esas concepciones de Hegel —en algunos casos hemos expuesto detalladamente las contradicciones que contenían—, no puede ser casual que el realizador decisivo de la dialéctica idealista haya sido el *único* filósofo de aquel período que ha intentado enfrentarse *seriamente* con la estructura económica de la sociedad capitalista. La realidad es más bien que aquella forma *específica* de dialéctica que ha desarrollado Hegel ha crecido a partir de ese enfrentamiento con los problemas de la sociedad capitalista, con los problemas de la economía.

Repetimos: la mera forma de la unidad de los contrarios aparece en la Edad Moderna ya con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno; pero por lo que hace a las cuestiones *decisivas* de la dialéctica, ni siquiera la filosofía de Schelling, que es el más alto estadio de la dialéctica hasta Hegel, significa ningún paso adelante. Sólo las especificas categorías hegelianas, cuyo origen y cuya contradictoriedad hemos estudiado detalladamente, dan a la dialéctica una altura de conocimiento, un desarrollo de las determinaciones esenciales, con el que podía anlazar la dialéctica materialista de Marx, inmediatamente, aunque superando y modificando críticamente. La enorme importancia de la critica de Marx a Hegel consiste precisamente en que muestra a la vez el fundamento de la grandeza de Hegel y el de sus limitaciones en la corrección y en la limitación de su concepción de las contradicciones y de las leyes del movimiento de la sociedad capitalista, de la economía del capitalismo.

Desde esta posición se entiende realmente la específica grandeza histórica de Hegel. Como Hegel ha dicho repetidamente, todo pensador es hijo de su tiempo; como tal enlaza naturalmente con sus precursores. Pero si se trata de determinar la importancia y el rango de un pensador, hay que preguntar en qué medida depende de esa herencia de contenido y método necesariamente asumida, y en qué medida es capaz de poner a prueba sin prejuicios, ante la realidad misma, los contenidos y las formas filosóficas que ha recibido, para superarlos y elaborarlos críticamente; en qué medida parte de la realidad misma, y en qué medida está determinado por las tradiciones filosóficas de sus predecesores.

En este punto salta a la vista la diferencia cualitativa entre Fichte y Schelling por una parte y Hegel por otra (por dejar de lado a los pensadores menores del período, los cuales, por cierto, son verdaderos gigantes comparados con los "grandes" de la actual filosofía burguesa). Como es natural, los puntos de partida y las tendencias de desarrollo de la filosofía de Fichte y la de Schelling están también determinados por la realidad social objetiva. Pero filosóficamente se han quedado los dos dentro de los límites de la filosofía kantiana, y aunque Schelling, por ejemplo, pase del idealismo subjetivo al objetivo, es incapaz de romper el marco kantiano del planteamiento problemático filosófico y de sus soluciones, y no pasa de lograr una nueva combinación de sus elementos; la supera-

ción de Kant es en Schelling más declarativa que realmente filosófica. Hegel es desde Kant el único filósofo del período que se acerque de un modo original, en el más profundo de los sentidos de ese calificativo, a los problemas de la época. Hemos analizado detalladamente sus comienzos juveniles, y hemos podido ver al hacerlo que todos los problemas de la dialéctica, aunque no sea en la posterior y madura forma, han nacido de la discusión de los dos hechos histórico-universales de la época: la Revolución Francesa y la Revolución Industrial inglesa. Sólo en el curso de la elaboración concreta de su sistema se presenta en Hegel el enlace filosófico con sus predecesores. Pero ese enlace es donde el primer momento crítico, y rompe también desde el primer momento el marco mental de la concepción kantiana. Coincidencias básicas con sus predecesores no aparecen en Hegel más que en los puntos en que el ser social de Alemania estrecha su dialéctica dentro de límites a veces provincianos.

Históricamente, sólo hay en la época un contemporáneo que pueda ponerse al nivel de Hegel: Goethe. No es casual el que entre los trabajos preparatorios para la *Fenomenología del espíritu* se encuentren largas y detalladas discusiones del *Fausto*. En las dos obras se expresa, efectivamente, una misma tendencia y un mismo esfuerzo, el intento de exponer los momentos del desarrollo de la especie humana hasta el nivel entonces alcanzado de un modo enciclopédico y en su movimiento inmanente, en su legalidad autónoma. No en vano ha llamado Pushkin al *Fausto* la "Ilíada de la vida moderna", y la aguda expresión de Schelling sobre su propia filosofía del espíritu, llamándola "odisea del espíritu", regreso del espíritu, se adapta más a la *Fenom nología* que a ninguna de las obras de Hegel.

Goethe y Hegel viven al comienzo del último gran período trágico del desarrollo burgués. Para los dos se abren irresolubles contradicciones de la sociedad burguesa, la división desgarradora de individuo y especie por aquel desarrollo. La grandeza de ambos hombres consiste, por una parte, en haber mirado cara a cara y sin temor a esas contradicciones y en haber intentado encontrar para ellas la más alta expresión poética o filosófica. Por otra parte, viven los dos a comienzos del período, de tal modo que aún les es posible —aunque no sin artificialidades y contradicciones— crear cuadros sintéticos, con profundas y veraces determinaciones, sobre la experiencia específica de la humanidad, sobre el desarrollo de la consciencia específica humana. *Guillermo Meister* y *Fausto* son en este sentido documentos tan imperecederos del desarrollo de la humanidad como la *Fenomenología*, la *Lógica* y la *Enciclopedia*. Como es natural, el profundo parentesco de sus tendencias básicas no debe hacer ignorar tampoco la división intelectual entre las dos personalidades: Goethe se ha orientado mucho más intensamente según la naturaleza que Hegel, y ha estado toda su vida muy cerca del materialismo; en cambio, era incapaz de comprender importantes descubrimientos dialécticos de Hegel. Una historia detallada de este período tendría que considerar con mucha atención esas diferencias. Sólo realizando en concreto ese estudio del parentesco y las diferencias entre Goethe y Hegel destacarían con verdadera claridad y a su nivel más alto las contradicciones internas de la progresividad en ese período.

Para nuestros fines basta con comprobar esa tendencia común. No necesitamos estudiar con detalle la complicada dialéctica de aquellas causas y consecuencias por las cuales el enfrentamiento de Goethe con los problemas de la sociedad capitalista es unas veces más realista y con más visión de futuro, pero, por otra parte, menos dialéctico y contradictorio que el de Hegel. Para nuestros fines basta con indicar que el partir del trabajo humano como proceso de autoproducción del hombre es la idea básica común a Hegel y Goethe. Esta idea, aunque no en forma económica consciente, aparece ya en el fragmento "Prometeo" del joven Goethe y, cosa muy característica de la diferencia entre Goethe y Hegel, tiene un acento antirreligioso. En las obras mayores de Goethe, esta autoproducción del hombre por el trabajo está en íntima relación con la desembocadura de ese problema en el enfrentamiento del hombre con la sociedad capitalista, o sea en una dura crítica humanística de la sociedad capitalista; es una crítica humanística que no pierde de vista en ningún momento la idea de progreso humano, y que, por eso mismo, prefiere moverse "en el fertilizante de las contradicciones" e intentar encontrar un camino entre ellas que ponerse a hacer concesiones a cualquier tendencia romántico-reaccionaria. Sería ridículo y pedante trazar paralelos mecánicos y detallados entre las grandes obras de Goethe y la filosofía de Hegel. Pero la ruta por la cual ha encontrado Goethe a su Guillermo Meister o a su Fausto es, en un amplio sentido histórico, el mismo camino que recorre el espíritu en la *Fenomenología* hegeliana.[176]

[176] En mi libro *Goethe und seine Zeit* [Goethe y su tiempo], Aufbau-Verlag, Berlín, 1952, he expuesto detalladamente esa relación entre el *Fausto* y la *Fenomenología*.

INDICE DE NOMBRES Y TITULOS

Las obras de Hegel se han entrado con criterio cronológico; las de los demás autores, alfabéticamente, según su lengua original.

Esta obra, publicada por
EDICIONES GRIJALBO, S. A.,
terminóse de imprimir en los talleres de
Gráficas Román, S. A., de Barcelona
el día 25 de julio de 1970